ANSELMS PROSLOGION-BEWEIS DER EXISTENZ GOTTES IM ZUSAMMENHANG SEINES SPEKULATIVEN PROGRAMMS FIDES QUAERENS INTELLECTUM

Der hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

eingereicht zur Erlangung der

THEOLOGISCHEN DOKTORWÜRDE

von

ADOLF KOLPING

BONN 1938

Gedruckt bei Hch. Ludwig in Bonn.

Referent: Prof. Dr. BERNHARD GEYER

Korreferent: Prof. Dr. ARNOLD RADEMACHER

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Mit Genehmigung der hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn gelangt hier nur ein Teil der Dissertation zum Abdruck. Die vollständige Arbeit erscheint unter dem gleichen Titel als Heft 8 der Sammlung „Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie".

MEINER MUTTER
UND DEM ANDENKEN MEINES VATERS

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554806_0070

Vorwort.

Den Anstoß zur vorliegenden Untersuchung gaben neben dem Anselm-Buch von Karl Barth die Übungen, die Prof. Dr. B. Geyer S.-S. 1932 und W.-S. 1932/33 im dogmengeschichtlichen Seminar der Universität Bonn abgehalten hat. Nachdem bereits zwei Teilnehmer dieser äußerst anregend verlaufenen Übungen, D. Dr. Antweiler in Scholastik VIII, 4 (1933) und Prof. D. Dr. Söhngen im Programm der Akademie Braunsberg W.-S. 1938/39, sich zu den Problemen der Anselm-Interpretation geäußert haben, legt ein dritter Teilnehmer seine in Form eines Kommentars gehaltenen Untersuchungen der Texte c. c. II—IV des Proslogions, des später sogenannten Liber pro Insipiente und der Responsio Anselms der Öffentlichkeit vor.

Maßgebend für die Form eines Kommentars war die auch von Barth befolgte Auffassung, daß nur eine Untersuchung, die Satz für Satz den anselmischen Gedanken und ihrem Zusammenhang im Ganzen der sich zwischen Anselm und Gaunilo entspinnenden Diskussion nachgeht, Aussicht hat, uns die wahren Anliegen Anselms nahezubringen. Außer der Übersetzung von Allers besitzen wir m. W. keine deutsche Übersetzung der beiden letztgenannten Schriften. Gerade infolge des schwierigen Lateins, zumal im Liber pro Insipiente, ist hier mehr denn je jede Übersetzung zugleich auch Auslegung und Erklärung. Wie weit vorliegende Übersetzung gegenüber der guten französischen von Koyré, die Verfasser eingesehen hat, und besonders der von Allers einen Fortschritt bedeutet, möge der Leser selbst an Hand der Texte und meiner beigegebenen Anmerkungen beurteilen. Eigens sei betont, daß die Übersetzung nicht einen um jeden

Preis lesbaren Text erstrebt, sondern sich bemüht, den Gedankeninhalt deutlich zu machen. Der neuerdings häufig vertretenen restlos theologischen Interpretation des anselmischen Programms Fides quaerens intellectum konnte ich mich nicht anschließen. Man vermag sich des Eindruckes nicht zu erwehren, als sei diese rein theologische Interpretation öfters von einer Geringschätzung der rein philosophischen Bemühungen um einen Gottesbeweis inspiriert, und als suche man für moderne theologische Strömungen, die aus den dem hl. Anselm fremden Problemstellungen entspringen, in dem Kirchenlehrer der Frühscholastik einen Gewährsmann. Die erkenntnistheoretische Grundlage, die dem Proslogion aus dem rein intelligiblen Gehalt quo maius cogitari nequit einen für die extramentale Wirklichkeit gültigen Gottesbeweis ermöglicht, glaubt Verfasser darin zu sehen, daß Anselm die Reserven nicht kennt oder nicht anerkennt, die der Kritische Realismus der Hochscholastik gegenüber rein intelligiblen Gehalten unseres erkennenden Geistes macht. Ob die Art, wie Anselm den rein intelligiblen Gehalt quo maius cogitari nequit behandelt und wie er darüber denkt, nicht anregen könnte, die Berechtigung der Reserven des Kritischen Realismus noch einmal durchzudenken? Wenn manches Ergebnis der Untersuchung zu vorsichtig formuliert erscheint, so suche man den Grund bei dem Gegenstand der Untersuchung; wir finden eben bei diesem Problem, das einer Zeit des Aufbruches neuer Geistesregungen entstammt, da erst Ansätze und Tendenzen, wo spätere Denker klare Lehrsysteme entwickeln und abgrenzen. Sucht einmal die Interpretation, den Textinhalt überschreitend, die anselmischen Gedanken auszudeuten (vergl. die Bemerkungen zu dem quod maius est von c. II), dann ist das wohl genügend als Ausdeutung gekennzeichnet, die nur das Prädikat „vielleicht" für sich in Anspruch nehmen will. Eine dankenswerte Aufgabe wäre es, zu untersuchen, ob in der Literatur der Zeitgenossen Anselms und Gaunilos sich Parallelen zu den anselmischen und gaunilonischen Ausdrücken finden. Auf Anführung der augustinischen Quellen für Anselm und Gaunilo wurde Wert gelegt.

Herzlicher Dank sei Prof. Dr. B. Geyer ausgesprochen, der das Entstehen dieser Arbeit stets wohlwollend und unterstützend verfolgt hat. Ebenso danke ich meinen verehrten theologischen Lehrern Prof. Dr. A. Rademacher und Prof. D. Dr. Söhngen für die Aufnahme dieser Arbeit in die Sammlung „Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie". Die Arbeit wurde von der Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn als Inaugural-Dissertation angenommen.

Köln-Junkersdorf, im August 1938.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Literaturnachweise. X

§ 1. Das anselmische Programm Fides quaerens intellectum. Die bislang vorgebrachten Versuche seiner Interpretation. Aufriß der Richtung, in der die Lösung zu suchen ist. . . 1

§ 2. Glaubensleben und spekulative Erkenntnis in ihrem Verhältnis zueinander bei Anselm. 13

§ 3. Der spekulative Charakter des Monologion. 24

§ 4. Das Proslogion als Ergänzung des Monologion. . . . 38

§ 5. Die Kapitel II bis IV des Proslogion. . . . . .

§ 6. Gaunilos Verteidigung des Toren. Der Liber pro Insipiente.

§ 7. Die Antwort Anselms an Gaunilo. Sancti Anselmi Responsio.

§ 8. Die erkenntnismetaphysische Grundlage des Proslogion-Beweises. . . . . .

Schlußwort. . . . . .

Literaturnachweise.

An Texten der anselmischen Schriften

wurden der Arbeit zugrundegelegt, soweit erschienen, die Ausgaben von Schmitt im Florilegium Patristicum, Bonn, Hanstein.

Monologion. fascic. XX. Erschienen 1929.

Proslogion. fascic. XXIX. Erschienen 1931.

Epistola de incarnatione Verbi. fascic. XXVIII. Erschienen 1931.

Cur Deus homo. fascic. XVIII. Erschienen 1929.

Die sonstigen Schriften Anselms finden sich Migne, Patr. Lat. 158 f., als Abdruck der von Gerberon besorgten Mauriner-Ausgabe (1675 und Neudrucke).

Übersicht über die Anselm-Literatur

findet sich in folgenden Werken:

A. Koyré, L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme (zit. Koyré, L'idée ....). Paris 1923.

Überweg-Geyer, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. II, Patristik und Mittelalter. 1928 (zit. Überweg-Geyer).

Dom M. Cappuyns OSB, L'argument de St. Anselme in Recherches de Théologie ancienne et médiévale 6, 1934, p. 313 ff.

Monographien über Anselm und seine Lehren,

soweit diese Werke in dieser Arbeit besonders berücksichtigt worden sind.

R. Allers, Ans. v. Canterb. Leben, Lehre, Werke. Übersetzt, eingeleitet und erläutert. Wien 1936. (zit. Allers.)

A. Antweiler, Anselms Monologion und Proslogion. Scholastik VIII, 4 (1933), S. 551 ff.

Cl. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrh. Münster 1908. Baeumker Beiträge III. (zit. Baeumker, Witelo).

K. Barth, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes. In Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. München 1931. (zit. Barth.)

Joh. Brinktrine, Anselm Proslogion. Übersetzung. In F. Schöninghs Sammlung philosophischer Lesestoffe. Paderborn ohne Jahr. (zit. Brinktrine.)

A. Daniels OSB, Anselms Proslogion 2—4, Gaunilos Schrift Pro Insipiente und Anselms Antwort Contra Gaunilonem. Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrh. Münster 1909. In Sammlung Baeumker Beiträge zur Gesch. d. Phil. des MA. 8, 1 u. 2. (zit. Daniels.)

Faust, Der Möglichkeitsgedanke. II. Teil, Heidelberg 1932. (zit. Faust, Möglichkeitsgedanke.)

J. Fischer, Die Erkenntnislehre Anselms v. Canterbury. Münster 1911. In Baeumker Beiträge X, 3.

E. Gilson, Der hl. Augustin. Deutsche Übersetzung. Leipzig 1930. (zit. Gilson, Augustin.)

— Sens et nature de l'argument de s. Anselme. Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge IX, S. 5 ff. (1934). (zit. Gilson, Sens et nature ....)

G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Münster 1907. In Baeumker Beiträge VI, 3. (zit. Grunwald.)

Hasse, Ans. v. Cant. Bd. II, Leipzig 1852. (zit. Hasse II.)

Jacquin OP, Les „rationes necessariae" de St. Anselme. In Mélanges Mandonnet 1930, tom. II, p. 67 ff. (zit. Jacquin.)

A. Koyré, St. Anselme de Cantorbéry. Fides quaerens intellectum, id est Proslogion, Liber Gaunilonis pro Insipiente atque Liber apologeticus contra Gaunilonem, texte et traduction. Paris 1930. (zit. Koyré, Übers.)

O. Paschen, Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik. Aachen 1903. (zit. Paschen.)

Fr. Sal. Schmitt OSB, Zur Chronologie der Werke des hl. A. v. C. Révue Bénédictine 44 (1932), S. 322—350.

— Besprechung von Barths Schrift. Theolog. Revue 1933, Nr. 6 (zit. Schmitt.)

— Ein unvollendetes Werk des hl. Ans. v. C. Herausgegeben u. untersucht. Münster 1936. Sammlung Baeumker Beiträge XXX, 3.

G. Söhngen, Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion. Braunsberg Programm W. S. 1938/39. (zit. Söhngen a. a. O.)

A. Stolz OSB, Zur Theologie Anselms im Proslogion. In Catholica 2. Jg., Januar 1933, Paderborn, Heft 1. (zit. Stolz.)

— Vere esse im Proslog. des hl. Ans. Scholastik IX, S. 400—409 (1934). (zit. Stolz, Vere esse ....)

— Das Proslog. des hl. Ans. Revue bénéd. XLVII, S. 331 ff. (1935).

— Ans. v. Canterbury. Sein Leben, seine Bedeutung, seine Hauptwerke. München 1937. (zit. Stolz, Ans. v. Cant.)

Hierhin sind auch einzureihen die beiden oben genannten Schriften von A. Koyré, L'idée de Dieu .... und Dom M. Cappuyns, L'argument de St. Anselme.

Zitation der Anselm-Stellen.

Zitiert wird nach Kapiteleinteilung, falls vorhanden. Bei dem Liber pro Insipiente des Gaunilo (zit. LPI) und der Responsio Sancti Anselmi (zit. R oder Responsio) sind die nicht originalen Kapiteleinteilungen in Klammern beigegeben. Bei den Ausgaben von Schmitt wird auch nach Seite und Zeile zitiert für LPI und R. Auch sonst bedeuten die hinter der Kapitelangabe eingeklammerten Zahlen die Seite und Zeile der Ausgabe von Schmitt, also etwa CDh (Abkürzung für Cur Deus homo) I, 1 (5, 8 ff.). Bei den Migne-Ausgaben wird nach Band und Kolumne gezählt, also PL 158, 63. Bei den Schriften Proslogion, LPI und Responsio wurde auf eine Zitierung des lateinischen Textes in Anmerkungen verzichtet, weil der Apparat dadurch zu umfangreich geworden wäre und ein Proslogion-Text in der Hand des Lesers dieser Arbeit vorausgesetzt werden darf. Während der Drucklegung erschien Fr. Sal. Schmitt, Sancti Anselmi opera omnia, vol. I. Seckau 1938, enthaltend die Werke aus Anselms Priorats- und Abtszeit, also Monologion, Proslogion, De Grammatico, De veritate, De libero arbitrio, De casu diaboli, Epist. de Inc. Verbi recensio prior.

§ 1.

Das anselmische Programm Fides quaerens intellectum. Die bislang vorgebrachten Versuche seiner Interpretation. Aufriß der Richtung, in der die Lösung zu suchen ist.

Seitdem Möhler [1]) es unternommen hat, Anselm gegen die Behauptung zu verteidigen, der hl. Kirchenlehrer sei ein Vorläufer der sich im Anfang des 18. Jahrhunderts ausbildenden theologia naturalis, ist der Streit, wie der programmatische Ruf Anselms: Fides quaerens intellectum zu verstehen sei, nicht mehr zur Ruhe gekommen.

In unseren Tagen nimmt das Interesse für die anselmischen Schriften wieder zu, und zwar von theologischen Gesichtspunkten her. Unter all den verschiedenen Deutungen hat Karl Barth die entschiedenste Parole aufgestellt [2]). Barth, der sich mit dem Proslogion beschäftigt, erklärt diese Schrift und den in ihr vorgelegten berühmten „ontologischen" Gottesbeweis „für ein Stück vorbildlich guter, einsichtiger und ordentlicher Theologie" [3]). Im ersten Teil seiner Arbeit gibt Barth eine umfassende Entwicklung der anselmischen „Gedanken über das intelligere, m. a. W. über das theologische Programm" [4]). Der zweite Teil handelt dann an Hand einer sehr ausführlichen Exegese der Proslogion-Kapitel II bis IV von dem berühmten und umstrittenen Beweis selbst.

---

[1]) Möhlers gesammelte Schriften und Aufsätze, herausgegeben von Ign. Döllinger, I, 1839, S. 135 ff.

[2]) K. Barth, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, 1931 München. Der Titel vorliegender Arbeit ist mit Absicht dem Titel des Werkes von Barth nachgebildet worden.

[3]) ebd. S. VII.

[4]) ebd. S. 3.

Der Glaube schließt, so erklärt Barth das theologische Programm Anselms, schon ein intelligere in sich, das Verständnis des Sinnes der geglaubten Wahrheiten, genauer des Sinnes der Sätze, die die Wahrheiten enthalten, „die Kenntnisnahme .... von einem logisch-grammatisch ausgedrückten Sinnzusammenhang .... Diese Kenntnisnahme hat der Glaube freilich mit dem Unglauben gemeinsam .... Der Glaube ist (gegenüber dem Unglauben) auch diese Kenntnisnahme .... (Aber er ist mehr). Ist doch er über diese Kenntnisnahme hinaus .... Bejahung des Verkündigten als Wahrheit". Bei dem intelligere der Theologie, das über den Glauben hinausgeht und über das in ihm schon beschlossene intelligere, das von dem Glauben „nur durch den Grad, nicht durch die Art verschieden" ist, kann es sich nur „um das Begehen der Mittelstrecke zwischen der stattgefundenen Kenntnisnahme und der ebenfalls stattgefundenen Bejahung"[5]) handeln. „Unter der Voraussetzung, daß es wahr ist: Gott existiert, Gott ist das höchste Wesen, ist ein Wesen in drei Personen, ist Mensch geworden usw., diskutiert Anselm die Frage, inwiefern das wahr ist, und indem er nach diesem „inwiefern" in bezug auf diesen und diesen Glaubenssatz fragt und sich fragen läßt, antwortet er von der vorausgesetzten Wahrheit aller übrigen Sätze aus"[6]).

Barth ist nicht der einzige, der eine mehr oder weniger durchgängige theologische Interpretation Anselms verlangt. Sein Vorgänger, mit dem ihn manche Verwandtschaft in dem Anselmverständnis, speziell auch hinsichtlich des Proslogion verbindet, ist der Franzose Koyré. Außerdem sind hier noch zu nennen Jacquin OP und z. T. Faust[7]).

Nach dem Erscheinen der Schrift von Barth hat sich besonders P. A. Stolz OSB für die theologische Interpretation des Proslogion eingesetzt. Neuerdings zeigt

---

[5]) ebd. S. 17.
[6]) ebd. S. 63.
[7]) Koyré, L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme. Paris 1923. — Jacquin, Les „Rationes necessariae" de St. Anselme. Mélanges Mandonnet 1930, tom II, p. 67 ff. — Faust, Der Möglichkeitsgedanke II. Teil, 174 ff., Heidelberg 1932.

Söhngen die Einheit der Theologie Anselms gerade am Proslogion auf [8]).

Demgegenüber steht die traditionelle Interpretation, die für Teile des Monologion und für den Gottesbeweis des Proslogion fast einhellig ist. Sie hält diese Schriften für philosophische. Sie stützt sich dabei auf Anselms eigene Verlautbarungen über die Absichten, die ihn bei Abfassung dieser Schriften leiteten, dann aber auch auf das Vorgehen Anselms in diesen Schriften.

Diese Unterschiede in der Deutung Anselms sind tiefgehend. Nach den Vertretern der theologischen Interpretation richten sich die Beweise und Schriften Anselms im eigentlichen Sinn nur an die Gläubigen [9]). Die Grundlage, die Beweismittel, der Ausgangspunkt der Deduktionen sind dem Glauben entnommen, wenn auch seinen rational faßbaren Elementen. Das Erkenntnislicht, das den Vollzug der Deduktionen als der Erkenntnis von Wahrheiten, nicht bloß als der Erkenntnis von logisch richtigen Deduktionen ermöglicht, ist das Glaubenslicht.

Nach der philosophischen Interpretation [10]) gehören Beweisgrundlage, Beweisausgangspunkt und Beweismittel der Sphäre an, die dem Verstand des Menschen von Natur aus zugänglich ist, die er mit dem Lichte seiner natürlichen Vernunft erkennend erfassen kann. Es geht also um Beweise, die dem Gläubigen und dem Nichtgläubigen möglich sind, weil sie in etwas gründen, das beiden zugänglich ist, insofern sie nämlich rationale Wesen sind. Dabei gibt

---

[8]) A. Stolz, Zur Theologie Anselms im Proslogion. Catholica Januar 1933. Paderborn. — A. Stolz, Verse esse im Proslogion des hl. Anselm, Scholastik IX, S. 400—409, 1934. — A. Stolz, Das Proslogion des hl. Anselm. Revue bénédictine XLVII, 331—347, 1935. — A. Stolz, Anselm von Canterbury. Sein Leben, seine Bedeutung, seine Hauptwerke. München 1937. — G. Söhngen, Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion. In: Staatl. Akademie zu Braunsberg, Personal- und Vorlesungs-Verzeichnis, Wintersemester 1938/39.

[9]) Koyré, L'idée de Dieu .... S. 195: (Le Proslogion) est une oeuvre de pure métaphysique théologique, écrite par un théologien, par un moine pour des moines, pour des croyants, et non pour l'insensé qu'il combat .... il ne veut pas obtenir de conversions.

[10]) CDh II, 11 (Schmitt 48, 11 ff.) tritt bei Anselm der Ausdruck „philosophi" auf. Er ist da nicht im systematischen, sondern im philosophiegeschichtlichen Sinn gebraucht.

die philosophische Interpretation zu, daß dem Gläubigen auch diese rein natürliche Erkenntnis leichter ermöglicht ist infolge der Art und Weise, in der er schon vor dem Beweise, vor der rein rationalen Erkenntnis zu dem Beweisgegenstand steht. Aber für die Setzung der Beweisgrundlage und die innere Schlüssigkeit, für die Erfassung der Deduktionen als Wahrheiten liefert der Glaube, sein Wissen und sein Licht keinerlei positive Voraussetzung.

Mit dieser terminologischen Abgrenzung gewinnen wir viel. Zwar liegt sie bei Anselm noch nicht ausgebildet vor, aber sie gibt uns ein festes Maß an die Hand, von wo aus wir den Charakter der anselm. Schriften beurteilen können. Wie wir sehen werden, gibt es in den anselm. Schriften erst gewisse Tendenzen, die diese sachliche Abgrenzung der Philosophie von der Theologie und die Verselbständigung einer philosophischen Disziplin vorbereiten[11]). Beachtete man in der Anselminterpretation diese Abgrenzung, praktisch und terminologisch, so würde manche Sprachverwirrung vermieden.

Wo sind die Gründe für eine so verschiedenartige Interpretation der anselm. Denkbemühung zu suchen? Welches sind m. a. W. die Daten aus den Schriften Anselms, auf die sich beide Richtungen stützen?

An Schriften kommen hier in Frage das Monologion (2. Hälfte des Jahres 1076), das Proslogion (1077—1078), die Epistola de Incarnatione Verbi (1092 bezw. 1094) und Cur Deus homo (begonnen 1094—1097, vollendet 1098), ferner die gewöhnlich der Epistola vorgedruckte Praefatio „Quamvis post apostolos .... emendentur", die aber nach der Vermutung Schmitts das Begleitschreiben Anselms an Papst Urban II. zur Übersendung von CDh ist[12]), dann die Epistola Anselmi ad Fulconem Ep. Belvacensem[13]), in der

---

[11]) Vergl. E. Gilson, Sens et nature de l'argument de saint Anselme, Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen-âge IX, S. 39 ff., 1934.

[12]) PL 158, 259 ff. Neu herausgegeben Fr. Sal. Schmitt, La lettre de St. Anselme au pape Urbain II à l'occasion de la remise de son Cur Deus homo. Revue des sciences relig. 1936, S. 129—144. Schmitt begründet seine Annahme Flor. Patr. XXVIII, 3.

[13]) Ep. II, 41. Flor. Patr. XXVIII, 39.

Anselm diesen Bischof mit seiner Verteidigung auf der Synode zu Sens (1092) gegen Roscelin beauftragt. Die anderen Schriften enthalten für unser Thema nur gelegentlich bedeutsame Hinweise.

In den hier namhaft gemachten Schriften finden sich zwei Gedankengänge bezüglich des anselm. Programms Fides quaerens intellectum.

Wer die erste der großen spekulativen Monographien Anselms, das Monologion, aufschlägt, findet auf der ersten Seite den Gedankengang ausgesprochen, auf den sich die philosophische Interpretation Anselms stützt. Die Schüler hatten folgende Form für die meditatio de ratione fidei vorgeschrieben: Quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet [14]).

Im ersten Kapitel hören wir, daß der, der von dem göttlichen Wesen weder durch Hören noch durch Glauben etwas weiß, sich davon nach Anselms Meinung wenigstens bloß durch die Vernunft überzeugen kann [15]). Monologion und Proslogion sind vor allem dazu verfaßt worden, damit, was wir von der göttlichen Wesenheit und ihren Personen (mit Ausnahme der Menschwerdung) glauben, durch zwingende Gründe, ohne Schriftauktoritäten anzuführen, bewiesen werden könne [16]). Auch Eadmer berichtet, Anselm suche und finde im Monologion bloß mit der Vernunft, unter Verschweigung jeder Auktorität der Hl. Schrift, was Gott sei [17]).

---

[14]) Monolog. Prolog. (1, 9—12).

[15]) Si quis unam naturam, summam omnium, quae sunt, ... aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto, quia ea ipsa (nämlich die einzelnen Lehren) ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere. Monolog. c. I (7, 6—12).

[16]) Monologion scil. et Proslogion, quae ad hoc maxime facta sunt, ut, quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit .... Rpist. de Inc. Verbi c. VI (16, 7—10).

[17]) Fecit quoque libellum unum quem Monologium appellavit. Solus enim in eo et secum loquitur, ac tacita omni auctoritate divinae Scripturae quid Deus sit, sola ratione quaerit et invenit; et quod vera fides

Die Vernunft soll ihm Führerin sein [18]). Kein Wissen aus dem Glauben soll der Erkenntnisbemühung zugrundegelegt werden. Z. B. bei der Frage Cur Deus homo? will Anselm so vorgehen: remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, bezw. similiter quasi nihil sciatur de Christo [19]). Wenn die Darlegung einmal auf den tatsächlichen Christus zu sprechen kommt, dann wird gleich angemerkt, daß es sich hier um Bemerkungen handelt, die eigentlich aus dem Rahmen der Untersuchung und beabsichtigten Methode herausfallen [20]). Die philosophische Interpretation macht also für sich geltend, daß Anselm bei der Abfassung und Begründung von allem Wissen und allen Belegen aus der Glaubensquelle der Hl. Schrift absieht und „bloß mit der Vernunft sucht und findet".

Die theologische Interpretation hebt den zweiten Gedankengang bei Anselm hervor, wo dieser zum Teil mit ganz starken Ausdrücken fordert, entsprechend der Lehre der Hl. Schrift Is 7, 9 nach LXX-Text: Nisi credideritis, non intelligetis, müsse der Glaube der Erkenntnis vorausgehen. Diese Betonung fehlt noch im Monologion. Wohl sagt der später verfaßte Prolog, daß der materiellen Seite nach die Schrift sich vollkommen deckt mit den Schriften der katholischen Väter und besonders des hl. Augustin [21]). Mit Heftigkeit und Nachdruck tritt diese Be-

---

de Deo sentit, invincibili ratione sic nec aliter esse probat et astruit. Vita S. Ans. auctore Eadmero III, 25 (PL 158, 63 A).

[18]) Mihi ducem rationem sequenti (Monolog. c. XXIX; 35, 5). Ratione ducente (Monolog. c. I; 7, 17). Ratio, quae et princeps et judex debet omnium esse, quae sunt in homine (Epist. de Inc. Verbi c. I; 9, 32 f.).

[19]) CDh praef. (1, 14 ff.). Ferner CDh I, 10 (17, 41 ff.): Ponamus ergo dei incarnationem et, quae de illo dicimus homine, numquam fuisse.

[20]) CDh I, 20. Hoc non dicitur nisi illis, qui aut exspectaverunt Christum, antequam veniret, aut credunt in eum, postquam venit. Sed Christum et christianam fidem, quasi numquam fuisset, posuimus, quando sola ratione, utrum adventus eius ad salvationem hominum esset necessarius, quaerere proposuimus (32, 35 — 33, 1).

[21]) Monolog. prolog. (1, 30—2, 6). (Scripturam) ego saepe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat. Quapropter, si cui videbitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit aut a veritate dissentiat, rogo, ne statim me aut praesumptorem novi-

tonung dann auf im Proslogion [22]), in c. I der Epistola de Inc. Verbi [23]) und Ep. II, 41. Klar und bündig formuliert Anselm seine Auffassung von dem Verhältnis von Glaube und Vernunft in der Ep. II, 41 ad Fulconem, episc. Belvacensem: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere aut, si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur [24]). In den drei genannten Schriften hat man den Eindruck, daß Anselm für seine Auffassung von Glaube und Vernunft zu k ä m p f e n hat. Das ist klar zu belegen für die beiden Epistolae; denn Anselm hatte sich im Zusammenhang mit der Roscelin-Angelegenheit gegen den Vorwurf zu verteidigen, seine Geistesarbeit sei in ihrer Haltung der des Roscelin verwandt und decke sich gar in gewissen Ergebnissen mit denen Roscelins. Roscelin selbst hat sich auf Anselm berufen [25]). Für das Proslogion läßt sich der Anlaß für die starke Betonung, der Glaube müsse dem Erkennen voraufgehen, aus dem Brief Lanfranks, den dieser nach Erhalt des Monologion an Anselm geschickt hat, und aus den Bemerkungen Anselms über die Leser seiner Schrift vermuten, die dort anklagen, wo sie etwas Neuartiges nicht gleich in ihre Anschauungen einordnen

---

tatum aut falsitatis assertorem exclamet, sed prius libros praefati doctoris Augustini de trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum dijudicet. An Lanfrank schreibt er (Ep. I, 68; PL 158, 1138): Haec mea fuit intentio per totam illam qualemcumque disputationem, ut omnino nihil ibi assererem, nisi quod aut canonicis aut beati Augustini dictis incunctanter posse defendi viderem. Alles hat Augustin im Grunde schon gesagt, ut eadem quasi mea breviori ratiocinatione inveniens, eius confisus auctoritate dicerem. Es ging also bei den Auseinandersetzungen, in die Anselm durch das Monologion verwickelt wurde, darum, ob er etwas Neues behauptet habe, nicht aber darum, w i e er seine Ergebnisse begründet hat.

[22]) Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo: quia, nisi credidero, non intelligam. Prosl. c. I (11, 10 ff.).

[23]) Von den rationalistischen Dialektikern heißt es: Fit, ut, dum ad illa, quae prius fidei scalam exigunt, sicut scriptum est: nisi credideritis, non intelligetis, praepostere per intellectum prius conantur ascendere, in multimodos errores per intellectus defectum cogantur descendere. (c. I; 8, 19 ff.)

[24]) Ep. II, 41. Flor. Patr. XXVIII; 40, 10—13.

[25]) Vergl. die ebd. abgedruckte Epist. Joannis ad Ans. p. 37.

können [26]). In CDh scheint eine Verteidigung seiner Erkenntnisbemühung nicht vonnöten gewesen zu sein. Die gleichen Anschauungen über das Verhältnis von Glaube und Erkenntnis, wie wir sie aus den oben erwähnten drei Schriften kennen, liegen auch CDh zugrunde. Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere [27]).

Zu diesen beiden Gedankengängen tritt als Mittleres eine dritte Gattung von Stellen, die beide Interpretationen für sich in Anspruch nehmen. Ich meine den berühmten Ausdruck „rationes necessariae". Jacquin hat darauf aufmerksam gemacht, daß Anselm diesen Ausdruck den Rhetoren und Dialektikern seiner Zeit entliehen hat, die ihn wieder von den Alten empfangen haben [28]). Wenn man diese Herkunft im Auge behält, verliert der Ausdruck Manches von seiner Anstößigkeit. Vor allem ist hier ja das Beweisziel von CDh zu nennen, das eine bis heute noch nicht ausgetragene Kontro-

---

[26]) Vergl. Anm. 21 dieses Paragraphen. Ferner Ep. I, 74 (PL 158, 1144.

[27]) CDh I, 1; 6, 1—4.

[28]) Zur Herkunft des Ausdruckes „rationes necessariae" bei Anselm vergl. Jacquin a. a. O. S. 72. Il importe de rappeler que l'expression rationes necessariae a été emprunté par Anselme aux rhéteurs et aux dialecticiens de son temps qui eux-mêmes l'avaient recue des anciens. Jacquin gibt Anm. 5 als Quellen von den Alten an: Aristot. Categ. X, 12 a 32; Analyt. pr. 27, 70 a; Cicero, de Inventione, lib. II, c. 79; Marius Victorinus, de rhetorica 10; Explanationes in Ciceronis Rhetoricam I. Cassiodor, De artibus et disciplinis liberalium artium III (PL LXX, 1177): Argumentum est oratio rei dubiae faciens fidem .... Argumentorum vero omnium alia sunt probabilia et necessaria, alia vero probabilia quidem, sed non necessaria; alia necessaria. Probabile est quod videtur vel omnibus vel pluribus, vel maxime notis atque praecipuis, vel unicuique artifici secundum propriam facultatem .... In quo nihil attinet verum falsumve sit argumentum, si tantum verisimilitudinem tenet. Necessarium vero est, quod ut dicitur, ita est, atque aliter esse non potest. Dazu sagt Jacquin a. a. O. S. 73: Ce qui caractérise l'argumentum necessarium et le distingue de l'argumentum probabile, c'est, avant tout, qu'il est fondé en vérité, et non pas qu'il procède de telle ou telle manière. Il était naturel que saint Anselme conserve à ses rationes necessariae ce sens traditionnel: un argument basé sur la vérité, objective et capable, par là même, de provoquer la certitude.

verse über seinen Sinn hervorgerufen hat [29]). CDh I, 4 heißt es: Monstranda ergo prius est vertatis soliditas rationabilis, id est necessitas, quae probet deum ad ea quae praedicamus, debuisse aut potuisse humiliari; deinde ut ipsum quasi corpus veritatis plus niteat, istae convenientiae quasi picturae corporis sunt exponendae [30]). Der Ausdruck „rationes necessariae" ist ein technischer Ausdruck der Disputation und will nichts anderes besagen als „Gründe, die zwingend sind".

Diese drei Arten von Texten und Gedankengängen müssen beiden Interpretationsrichtungen dienen. Nur nimmt die theologische Interpretation zur Norm die erstbenannte Gattung von Gedankengängen, um dann die zweitbenannte ihr unterzuordnen. Die Schwierigkeit liegt zweifellos bei den anselm. Texten darin, daß Anselm die gleichen Ausdrücke des Fides quaerens intellectum, der probationes necessariae, des tacita omni auctoritate, um die charakteristischsten zu nennen, sowohl auf Schriften anwendet, die man als philosophische ansehen möchte, als auch auf solche, die offenbar theologischer Natur sind. Dieser Umstand erklärt die frappierende Art, wie Barth, unter stillschweigender Voraussetzung (übrigens auch der Fehler Jacquins), daß alle anselmischen Schriften den gleichen Charakter haben, aus Äußerungen, die Anselm zum Thema Fides quaerens intellectum gemacht hat, das theologische Programm vor den Lesern erstehen läßt, und wie er alle Schritte seiner Darlegung mit Anselm-Texten belegen kann [31]).

---

[29]) B. Dörholt, Die Lehre von der Genugtuung Christi. Paderborn 1891. F. Stentrup, Die Lehre des hl. Anselm über die Notwendigkeit der Erlösung und der Menschwerdung. Zeitschrift für kath. Theol. Innsbruck 1892. B. Funke, Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfactionstheorie des hl. Ans. v. C. Münster 1903. P. G. v. d. Plaas OSB, Des hl. Ans. CDh auf dem Boden der jüdisch-christl. Polemik des MA. Divus Thomas VII, 1929, und VIII, 1930.

[30]) CDh I, 4 (8, 20—23).

[31]) Ein methodischer Fehler, der von den Verfechtern der theologischen Interpretation gemacht wird, besteht darin, daß sie glauben, von vornherein dessen gewiß sein zu dürfen, daß in allen Schriften Anselms das gleiche Verfahren zur Anwendung kommt. Wie Barth (vergl. unsere Anmerkung 1 zu § 3) so stützt sich auch Jacquin zum Beweise, daß Anselm von Glaubenswahrheiten qua Glaubenswahrheiten ausgehe, vornehmlich auf CDh (S. 74). Sodann weist Jaquin auf

Jedenfalls lassen die Ausdrücke alle sowohl einen theologischen als auch einen philosophischen Sinn zu, wenn man einmal von einigen wenigen Stellen im Monologion und Proslogion absieht. Es sind Bezeichnungen für die anselmische Methode einer spekulativen Wahrheitserfassung, die, was Zielrichtung und Formulierung dieser Methode angeht, aus dem Gegensatz, oder besser aus der Synthese der beiden sich damals gegenüberstehenden wissenschaftlichen Richtungen verständlich wird.

„Ein weit tiefer liegender und prinzipiellerer Gegensatz als die erkenntnistheoretischen Richtungen des Realismus und Nominalismus bedingt seit dem ersten Drittel des 11. Jahrhunderts die charakteristischen Parteistellungen der Zeit. Das regere geistige Leben, das Aufblühen der freien Künste, die Vorliebe für die Dialektik begründeten einerseits eine Richtung einseitiger Dialektiker, die sich entweder auf die Pflege der weltlichen Wissenschaftszweige einschränkten, oder, wo sie den Boden der Theologie betraten, das ausschließliche Recht der Vernunft zur Geltung zu bringen suchten. Andrerseits traten Männer auf, die im Zusammenhang mit den kirchlichen und monastischen Reformbestrebungen der Zeit im Gegensatz zu der rationalistischen Tendenz der Dialektiker nicht nur die Anwaltschaft der Glaubenslehre übernahm, sondern auch ihrerseits das Recht

---

Monolog. cc. LXIV ff. hin, die von der analogen Aussageweise handeln. Diese Theorie der analogen Aussageweise bezieht sich auf das, was Anselm vorher die rationes necessariae für die Trinität genannt hat. De ce fait, schließt Jaquin unberechtigterweise, leur portée (nämlich der rationes necessariae) est singulièrement restreinte; si l'analogie sauvegarde leur vérité objective, comme le requiert le sens traditionnel donné à l'argumentum necessarium, elle les prive, en grande partie, d'une valeur démonstrative au sens strict (S. 75). Aber Anselm will doch gerade zeigen: Trotz der analogen Aussageweise behalten die Beweise ihren Wahrheitscharakter (so weit auch noch Jacquin) und damit (für Anselm gleichbedeutend) ihren nezessitiven, den Geist zur Zustimmung zwingenden Charakter. Einen anderen methodischen Fehler der theologischen Interpretation müssen wir darin sehen, daß man (vergl. Barth a. a. O. S. 111 f.; Stolz, Zur Theologie Anselms im Proslogion S. 4 ff.; Söhngen a. a. O. S. 15 f.) aus der Tatsache, daß Anselm seine Deduktionen in Gebete einfügt, schließt, Anselms ganzes Bemühen sei, „vor allem im Proslogion, betende Theologie" (Söhngen S. 16). Dieser Schluß ist voreilig. Das Gleiche ist zu sagen, wenn Jacquin (vergl. S. 69) aus dem Vorhaben Anselms des meditari de ratione fidei heraushört, daß Anselm das depositum fidei zur positiven Grundlage seiner Beweise und zu ihrem Ausgangspunkt macht. Vergl. auch Gilson, Sens et nature .... p. 33.

derselben in einer gewissen Einseitigkeit verfochten. Was sie kennzeichnet, ist das Verbot des weltlichen Wissenschaftsbetriebes für Ordensleute, eine unverhohlene Abneigung gegen alle weltliche, insbesondere gegen die alte heidnische Literatur, das Bekenntnis, daß ganz im allgemeinen die weltliche Wissenschaft eine überflüssige Sache bedeute, ja der in der skeptischen Anwandlung unternommene Versuch, die Leistungsfähigkeit der Vernunft auf ihrem eigenen Gebiete zu diskriminieren“ [32]).

Endres führt als Vertreter dieser wissenschaftsfeindlichen Richtung an Othlo von St. Emmeram zu Regensburg († um 1070) [33]), Manegold von Lauterbach († nach 1103), vor allem Petrus Damiani (circa 1007 bis 1072) und in vermittelnder Rolle den Hauptgegner Berengars von Tours und Lehrer Anselms, Lanfrank [34]). Als Vertreter der freien

[32]) Endres, Petr. Damiani und die weltliche Wissenschaft. S. 7 f.

[33]) Otloh, Mönch des berühmten Klosters St. Emmeram zu Regensburg, ragt hervor durch die autobiographische, im MA höchst seltene und an Augustins Confessiones gemahnende Form seiner Schrift: Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis (PL 146). Er ist geboren um 1010, gestorben 1070 zu Regensburg. Zunächst den weltlichen Wissenschaften ergeben, verlegt er sich jedoch nach seiner Ordensprofeß auf das Studium der Hl. Schrift, die ihm vollwertiger Ersatz dünkt. Über seine Stellung zu dem Streit zwischen der Richtung des Petrus Damiani und der rationalistischen Dialektiker vergl. Endres in Phil. Jahrb. 1904, ferner Überweg-Geyer S. 189 und 697. Ob Anselm, der in seinen Schriften ja auch ein für damalige Zeit nicht geringes psychologisches Interesse bekundet, den Libellus der Otloh gekannt hat? Wegen der Verbindung der Klöster untereinander ist es nicht ausgeschlossen. Wenn wir weiter unten gerade Otloh zur Illustration der Beweissituation im Proslogion heranziehen, so soll aber keineswegs eine Kenntnis von Otlohs Schriften seitens Anselms behauptet werden. Damit will einzig dargetan werden, daß Zweifel an der Existenz Gottes, die durch Beweise behoben werden sollen, ganz in der tatsächlichen Mentalität der Mönche jener Zeit lagen.

[34]) Lanfrank, geb. gegen 1010, zunächst Jurist, dann auch Artist, tritt in Bec ein, das nach Wilh. von Malmesbury zu einem magnum et famosum litterarum gymnasium wird. Im Kloster wendet er sich der Theologie zu und verfaßt gegen Berengars rationalist. Spiritualismus De corpore et sanguine Domini, wird 1070 Erzbischof von Canterbury, stirbt dort 1089. Er nimmt eine vermittelnde Stellung ein und wendet sich nur gegen den Mißbrauch der Dialektik, die gegenüber solchen Geheimnissen wie dem der Wandlung unzulänglich sei. Perspicaciter tamen intuentibus dialectica sacramenta Dei non impugnat, sed cum res exigit, si rectissime teneatur, astruit et confirmat (PL 150, 157 b). Bei Lanfrank hören wir auch, worauf an Bibelgründen sich die Rationalisten stützten. Berengar soll gesagt haben: Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam, ad rationem est confugere quo qui non confugit, cum secundum rationem sit

wissenschaftlichen Richtung erscheint z. Zt. des hl. Anselm der Kanonikus von Compiègne, Roscelin, gegen dessen Irrtümer Anselm die Epistola de Inc. Verbi gerichtet hat [35]).

Diesen beiden sich in Schriften und auf Synoden bekämpfenden Richtungen stellt Anselm den mit dialektischer Schärfe und metaphysischer Tiefe unternommenen Versuch einer Synthese gegenüber, indem er die von Augustin dem Gläubigen so oft ausgegebene Parole [36]) aufnimmt, sie von den Problemstellungen und Desideraten seiner Zeit aus versteht und zu einem Programm der spekulativen Erfassung des Glaubensgutes ausbaut.

---

factus ad imaginem Dei, suum honorem reliquit (de corpore et sanguine Domini, PL 150, 101). Nur eines verwirft Lanfrank entschieden, die dialektische Behandlung der Wahrheiten des Glaubens unter völliger Ausschaltung und Nichtbeachtung der Glaubensinstanzen. Hier knüpft Anselm an.

[35]) Roscelin, geb. gegen 1050 zu Compiègne, gest. zwischen 1123 und 1125, hatte zu seinem berühmtesten Schüler Abaelard, an den er einen uns noch erhaltenen Brief gerichtet hat. Seine These gibt Anselm in der Epist. ad Joann. (abgedruckt Flor. Patr. XXVIII; 37, 11 ff.) so wieder: Si tres personae una tantum res et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est. Nach dem gleichen Brief berief sich Roscelin auch auf Lanfrank und Anselm, weshalb Anselm gegen ihn die Epistola de Inc. Verbi zu schreiben unternahm, aber zunächst davon wieder abstand, als Roscelin seinen Irrtum zu Sens 1092 abschwor. Als Roscelin später zu seinen Irrtümern sich wieder öffentlich bekannte, führte Anselm in neuer Rezension das gegen ihn begonnene Werk zuende. Was Roscelin eigentlich gelehrt hat, ist nicht klar ersichtlich. Wahrscheinlich glaubte er, bei dem gewöhnlichen katholischen Verständnis des Trinitätsdogmas infolge eines groben Realismus der Notwendigkeit nicht entgehen zu können, daß dann auch der Vater mit dem Sohn Mensch geworden sein müsse. So kam er zu der Behauptung, Vater und Sohn und Hl. Geist seien drei res, die zwar in Macht und Willensrichtung geeint sind. Nach der Epistola de Inc. Verbi c. II hielt er die universales substantiae bloß für flatus vocis und kann kein Verständnis für die Natureinheit und Personverschiedenheit in Gott gewinnen. Er scheint nach Allem, was aus den zwar nicht zahlreichen Nachrichten bei Anselm, Abaelard (Roscelins Brief an diesen), der Epist. Joann. ad Anselm. (Flor. Patr. XXVIII; p. 37) u. a. zu ersehen ist, ein unangenehmer Charakter und unklarer Denker gewesen zu sein, der zwar Schwierigkeiten empfand, sie aber dialektisch überspitzend, nicht zu einer befriedigenden Lösung kam. Vergl. Schmitt in Flor. Patr. XXVIII, p. 1 f.; Überweg-Geyer, S. 206 ff.

[36]) Vergl. Gilson, Augustin S. 59 ff. Ferner Ausg. Schmaus der Epist. 120 Augustini ad Consent. (Flor. Patr. XXXIII, p. 13, Anm. 4). Augustin, de Trinitate XV, 2, 2: Fides quaerit, intellectus invenit.

§ 2.

Glaubensleben und spekulative Erkenntnis in ihrem Verhältnis zueinander bei Anselm.

Um zu einem richtigen Verständnis Anselms zu kommen, muß man sich vergegenwärtigen, wie in der Patristik Philosophie und Theologie noch nicht in der uns geläufigen reinlichen Form geschieden waren. Was Gilson von Augustin sagt, gilt zunächst auch noch von Anselm: „Was wir an Philosophie beim heiligen Augustin finden, ist nur der Übergang vom begründeten Glauben an das Zeugnis der Heiligen Schrift zur Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht in der Ewigkeit“ [1]). Anselm kennt die ungebrochene Linie: Glaube, Einsicht, Schau (fides, intellectus, species) [2]), und unter dem intellectus, der zwischen Glaube und Schau steht, versteht er ebenso das, was wir als philosophische Arbeit ansprechen möchten, das Monologion und Proslogion, als auch das, was theologische Arbeit zu sein scheint, nämlich seine dogmatischen Dialoge. Anselm war wenigstens in diesen augustinischen Gedankengängen aufgewachsen, die nichts anderes sind als augustinische Formulierungen von Anschauungen, die der ganzen Patristik eigen sind.

„Um zu begreifen, in welchem Sinne der Augustinismus eine Philosophie ist, muß man zunächst die Gegenüberstellung von Glauben und Vernunft als zweier selbständiger Erkenntnissysteme beiseitesetzen. Das kann man aber nur,

---

[1]) Gilson, Augustinus S. 68.

[2]) Quoniam inter fidem et speciem intellectum, quem in hac vita capimus, esse medium intelligo, quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum appropinquare speciei (ad quam omnes anhelamus) existimo. Vorwort „Quamvis post apostolos .... PL 158, 259 ff. Vergl. § 1, Anm. 12. Vergl. mit dieser Auffassung auch, wie gerade im Proslogion als Ersatz für die sehnlichst gewünschte Gottesschau (c. 1) der intellectus auftritt, der in dem wohlgelungenen Gottesbeweis gesehen wird.

wenn man beide in der Einheit eines Wirklichen erfaßt, das sie umschließt, und das man nur zu setzen braucht, um jene mitzusetzen. Geht man aber von der reinen Vernunft aus, so wird man niemals auf den Glauben stoßen; geht man aber vom reinen Glauben aus, so kommt man ebensowenig zur Vernunft: das Vernunftgemäße kann nicht vom Übervernünftigen abgeleitet werden. Geht man aber vom christlichen Leben als einer lebendigen Erfahrung aus und umgrenzt seine Bedingungen, so finden Glaube und Vernunft, und zwar beide aus verschiedenem Grunde, darin Platz als Wesenselemente eines Wirklichen, das sie übersteigend umschließt." [3])

Das erste Kapitel der Epistola de Incarnatione Verbi setzt sich ausführlich mit dem Verhältnis von fides und intellectus auseinander. Es richtet sich gegen die gefährlichen Dialektiker, die in gottloser Verwegenheit zuerst zu erkennen suchen, was sie vorher glauben müßten. Dabei handelt es sich bei der Erkenntnis, die gesucht wird, keineswegs darum, daß man die T a t s a c h e des Glaubensgeheimnisses mit der natürlichen Vernunft aus natürlich zugängigen Daten erkennen wollte, um dann die so bereits e r k a n n t e Tatsache auch im G l a u b e n zu bejahen. Vielmehr handelt es sich um Christen, die zuerst den ganzen Inhalt der Glaubenswahrheit, ihre Harmonie mit Anderem, ihre innere Widerspruchslosigkeit kennenlernen wollen, ehe sie die Glaubenswahrheit im Glauben bejahen. Demgegenüber verwirft zwar Anselm nicht das Streben nach Erkenntnis der Glaubenswahrheiten; nur verlangt er, daß dieses Erkenntnisstreben seine rechte Stellung einnehme. Es darf niemals sich bei dem Christen zur Richterin über Leistung oder Verweigerung des Glaubensgehorsams aufwerfen [4]). Anselm verwirft es geradezu, Zweifeln der G l ä u b i g e n mit der Vernunft zu Hilfe zu kommen. „Es ist nämlich ganz töricht und schwächlich, um jedes Uneinsichtigen willen, was auf festen Fels ganz solide gegründet ist, in die Zweifel schwankender Problematik zurückzurufen; denn

[3]) G i l s o n, a. a. O. S. 73.
[4]) Flor. Patr. XXVIII; p. 8 s.

unser Glaube ist gegen die Gottlosen mit der Vernunft zu verteidigen, nicht gegenüber denen, die bekennen, sich der Ehre des christlichen Namens zu erfreuen. Von ihnen kann man nämlich gerechterweise verlangen, daß sie das in der Taufe gegebene Versprechen unerschütterlich halten. Jenen Gottlosen jedoch ist auf dem Wege über die Vernunft zu zeigen, wie sie ohne Vernunft uns verachten. Der Christ muß über den Glauben zur Erkenntnis kommen und nicht über die Erkenntnis zum Glauben oder, wenn er nicht zu erkennen imstande ist, vom Glauben abfallen. Aber wenn er zur Erkenntnis gelangen kann, dann freut er sich; wenn er es jedoch nicht kann, verehrt er, was er nicht zu fassen vermag." [5])

Diese Worte Anselms, an einer für seinen Ruf entscheidenden Stelle gesprochen, enthalten die vermittelnde Stellung, die er in dem Streit zwischen den Dialektikern und der orthodoxen alten Theologenschule einnahm. Das rechte Verhältnis von fides und intellectus legt ihm die These der Schrift nahe, die er auch Epist. c. I zitiert: Nisi credideritis, non intelligetis (Is 7, 9 LXX-Vers.). Die Fides, die in c. I der Epist. vorausgesetzt ist, und die er überhaupt meint, wenn er von der zeitlichen Priorität des Glaubens gegenüber der Erkenntnis beim Christen spricht, ist dabei nicht etwa rein abstrakt die Annahme bestimmter Sätze als geoffenbarter Wahrheiten, deren Kombination und tiefere Durchdringung mit den Mitteln der Vernunft zu neuen Erkenntnissen führen würde. Fides ist das Glaubensleben, das Anselm als Voraussetzung für ein erfolgreiches Suchen nach dem intellectus fordert.

„Der augustinische Glaube, in seinem Wesen genommen, ist zugleich die Zustimmung des Geistes zur übernatürlichen Wahrheit und die demütige Hingabe des ganzen Menschen an die Gnade Christi. .... Nimmt man das geistige Leben in seiner tatsächlichen Zusammengesetztheit, so unterwirft, wer Gott anhängt, nicht einfach seinen Geist unter Buchstaben und Formeln, sondern er beugt seine Seele, sein ganzes Sein,

---

[5]) Epist. II, 41; abgedr. ebd. p. 39 s.

unter die Autorität Christi, der uns das Beispiel der Weisheit gibt und uns die Mittel bietet, um zu ihr zu gelangen. In diesem Sinne reinigt der Glaube ebenso sehr, wie er erleuchtet." [6])

Diese Worte lassen sich völlig auf die Gedankengänge von Epist. c. I übertragen. „Kein Christ darf dafür streiten, wie es nicht sei, was die katholische Kirche im Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt; sondern indem er beständig denselben Glauben ohne Zweifeln festhält, liebt und demütig nach ihm lebt, darf er seiner Fähigkeit gemäß nach der Begründung suchen, wie es ist." Was Anselm als Voraussetzung eines erfolgreichen Strebens nach Erkenntnis fordert, ist ein demütiges Leben nach dem Glauben und im Glauben.

„Zuerst ist also durch den Glauben das Herz zu reinigen; wie es von Gott heißt: »Er reinigte durch den Glauben ihre Herzen« (Apg 15, 9). Zuerst sind durch die Befolgung der Gebote des Herrn die Augen hell zu machen; denn »das Gebot des Herrn ist ein Licht und macht hell die Augen« (Ps 18, 9). Zuerst müssen wir durch demütigen Gehorsam gegenüber den Zeugnissen Gottes Kinder werden, damit wir Weisheit lernen, die »das getreue Zeugnis des Herrn« mitteilt, »indem es Weisheit den Kleinen vermittelt« (Ps 18, 8), weshalb der Herr sagt: »Ich preise Dich, Vater, Herr Himmels und der Erde, weil Du dies den Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen aber geoffenbart hast« (Mt 11, 25). Zuerst, sage ich, laßt uns das Sinnen des Fleisches verlassen und nach dem Geiste leben, bevor wir die Tiefen des Glaubens untersuchend erwägen. .... Denn es ist wahr: Je reichlicher wir uns in der Heiligen Schrift von dem nähren, was durch Gehorsam Speise gibt, um so tiefer werden wir zu dem vordringen, was durch die Erkenntnis sättigt. .... Das ist die Quintessenz meiner Worte: Wer nicht glaubt, der nicht erkennt. Denn wer nicht glaubt, erlangt keine Erfahrung (non experietur), und wer keine Erfahrung besitzt, vermag nicht zu erkennen. So weit nämlich die unmittelbare Erfah-

[6]) Gilson, a. a. O. S. 64 f.

rung einer Sache die bloße Kunde von ihr hinter sich läßt, so siegt das Wissen dessen, der die Erfahrung besitzt, über die Kenntnis dessen, der sie bloß vom Hörensagen hat. Und nicht bloß wird der Geist gehindert, ohne Glaube und Gehorsam gegen Gottes Gebote zur Erkenntnis tieferer Wahrheiten vorzudringen; sondern zuweilen wird schon verliehene Erkenntnis wieder entzogen und sogar die Glaubensüberzeugung verfinstert sich, wenn man keinen Wert auf ein gutes Gewissen legt." [7])

Dieses grundsätzliche Kapitel, das wie die ganze Anlage der Epistola an die augustin. Ep. 120 ad Consent. erinnert, leugnet keineswegs, wie auch Augustin nicht, die Existenz der reinen Vernunft, noch auch die Rechtmäßigkeit ihrer Betätigung auf manchen Gebieten ohne den Glauben. Von Berechtigung der reinen Vernunft im Sinne der natürlichen Gotteserkenntnis ist überhaupt nicht die Rede. Man muß auch daran denken, daß in jener Zeit noch keine begrifflich klare Scheidung von Natur und Gnade vorlag, die erst den Unterschied von Philosophie und Theologie deutlich machte. Was c. I lediglich bei den voreiligen Dialektikern rügt, ist das Fehlen jener Altersweisheit, daß nämlich der Intellekt so vielen Irrtümern beim Menschen ausgesetzt ist, daß er selbst zu schwach ist, die Wahrheit ohne Zögern festzuhalten, daß er durch die unverrückbare Festigkeit des Glaubens gleichsam Flügel erhalten muß, um ohne Säumen, Umweg und Irrweg auf die Wahrheit loszusteuern.

Man wird keine Stelle namhaft machen können, die von der Priorität des Glaubens gegenüber dem intellectus handelt, wo nicht fides mühelos als Glaubensleben verstanden werden kann. Das gilt auch von der starken Betonung im Proslogion, wie wir noch sehen werden. Man wird ebenfalls nirgends eine Stelle finden, die die These Barths und Söhngens [8]) enthält, daß der von Anselm gesuchte intel-

---

[7]) Epist. c. I; Flor. Patr. XXVIII; p. 8, 7 ff.; p. 8, 29 bis 9, 16 passim.

[8]) Söhngen a. a. O. nennt die Konklusionstheologie Anselms die „Theologie der Hl. Überlieferung"; in diesem Begriff der Konklusionstheologie als der Theologie der Hl. Überlieferung haben wir nach ihm

lectus in jedem Fall n u r das Ergebnis, die Konklusion aus Glaubensprämissen sein soll. Eine Frontstellung der geoffenbarten Wahrheit gegen die rein natürlich erkannte ist Anselm fremd.

Wie Anselm gegen die voreiligen Dialektiker das Recht des Glaubens verteidigt, so sucht er im Unterschied von der rein äußeren Begründung mittels der Schrift- und Väterauktoritäten über sie hinaus auch nach der Erkenntnis der inneren Gründe einer ihm vom Glauben diktierten Wahrheit. Gerade die Liebe zu dem, was er im Glauben festhält, das Interesse, das er daran hat, treibt ihn dazu, ihren genaueren Inhalt kennen zu lernen. Sein nach Klarheit und Durchsichtigkeit ringender Geist spürt den scheinbaren Widersprüchen nach.

Der Glaubensbesitz gibt dem Geiste Fragen auf, die auf die Dauer mit dem Hinweis, daß es sich bei diesen Wahrheiten um geoffenbarte handelt, nicht erledigt werden. Die menschliche Unfähigkeit, das Übermenschliche zu fassen, möchte immer wieder dazu verleiten, die Tatsächlichkeit des Glaubensinhaltes zu leugnen. Zwar betont Anselm immer wieder, er wolle nicht mit seiner Abhandlung den Glauben stärken, sondern bloß solle die gefestigte Wahrheit durch die Einsicht in ihre Unerschütterlichkeit erfreuen [9]). Doch kam

---

„den Schlüssel zum Verständnis des Proslogions und seines »Einen Argumentes«" zu sehen (S. 4). Der method. Unterschied zur Konklusionstheologie des Aquinaten liegt nach Söhngen darin, „daß Anselm seine theologischen Konklusionen von Anfang bis zu Ende innerhalb der Hl. Überlieferung verlaufen läßt. Das Glaubensgut der Hl. Überlieferung ist hier sowohl Voraussetzung wie auch Zielgegenstand der theologischen Schlußfolgerungen und der durch sie bewirkten Einsichten. Was in der Hl. Überlieferung gegeben ist und von uns durch den Glauben erfahren wird, das soll mittels unseres schlußfolgernden Denkens bewiesen werden. Keine neue Wahrheit wird abgeleitet .... In der Theologie des Thomas bedeutet die Konklusionstheologie ein Weiterausdenken der Glaubensgegebenheiten zu neuen, theologischen Wahrheiten oder Einsichten" (S. 4 f.). Das ist im Grunde die gleiche Auffassung, wie Barth sie vorgelegt hat (vergl. Barth a. a. O. S. 54 ff.). Es wäre nur zu beweisen gewesen, ob die Voraussetzungen Anselms i m m e r von ihm als theologische, bloß durch den Glauben gegebene angesehen werden.

[9]) CDh I, 1 bitten die Schüler um die cuiusdam de fide nostra quaestionis rationes: non, ut per rationem ad fidem accedant, sed, ut eorum, quae credunt, intellectu et contemplatione delectentur, et ut sint, quantum possunt, „parati semper ad satisfactionem omni poscenti se ratio-

es den Gläubigen damals und auch Anselm nicht bloß auf die Schönheit der Beweisführung [10]) und nicht bloß auf die Widerlegung der Einwürfe von Ungläubigen an, sondern sie hatten an der Lösung der Fragen, nach deren intellectus sie suchten, selbst ein ganz persönlich brennendes Interesse. Von der Frage, die Cur Deus homo aufwirft, sagt Anselm selbst, daß diese Frage viele Herzen der Gläubigen bewege, der Gebildeten und der Ungebildeten [11]). Das *πρόσωπον* der Infideles in CDh, deren Stelle Boso vertritt, der Insipiens im Proslogion und der weniger gegnerische Ignorans im Monologion sind doch wohl nur Masken, hinter denen sich das Anliegen der gebildeten Gläubigen jener Epoche des MA verbirgt.

Wenn der Geist sich mit einer Glaubenswahrheit näher beschäftigt, so kann er versuchen, die im Dogma ausgesprochene Wahrheit oder Glaubenstatsache in ihrem Inhalt und ihren Konsequenzen deutlicher zu verstehen und aufzuhellen. Durch begriffliche Unterscheidungen kann er falsche von wahren Auffassungen abgrenzen. Er kann versuchen, Analoga beizubringen, die die Verhältnisse bei der Glaubenstatsache unserem Auffassungsvermögen etwas näherbringen. Das ist die Arbeit des augustinischen intelligere, wie es uns z. B. klassisch in Augustins Schrift De Trinitate entgegentritt. Auch Anselm kennt diese Art der Erkenntnis des Dogmas. Hier ist seine Schrift gegen Roscelin einzureihen. Hier sucht Anselm mit der Vernunft das Sophisma des Roscelin zu zerstören, dem mit der Autorität der Schrift nicht beizukommen ist [12]).

Aber darüber hinaus tritt bei Anselm eine Art von intellectus fidei hervor, die seine charakteristische ist, und die in dieser rigorosen [13]) Form bei ihm zum ersten

---

nem de ea, quae in nobis est, spe" (1 Petr. 3, 15). Also eine doppelte Aufgabe liegt bei der Erkenntnisbemühung vor: für sich selbst und den Ungläubigen gegenüber. Vergl. auch I, 25; II, 15; Prosl. c. I Ende und viele andere Stellen.

[10]) Vergl. CDh I, 1 und II, 15.

[11]) CDh I, 1 (5, 12 ff.).

[12]) Vergl. Epist. de Inc. Verbi c. II (Flor. Patr. XXVIII; 10, 10 ff.

[13]) Man muß sich hüten, irgend eine Möglichkeit spekulativen Theologisierens Anselms zu ausschließlich zuzuschreiben. Hier

Mal innerhalb des christlichen Denkens auftritt. Hier wird dem intellectus fidei nicht bloß die Aufgabe schärferer, genauerer begrifflicher Erfassung der Glaubenswahrheiten, nicht mehr ihre Erläuterung durch erklärende und veranschaulichende Bilder zugewiesen. Hier tritt nun auf die cognitio ex causis. Man geht den Gründen für das Glaubensfactum nach, die den Geist nötigen, das Glaubensfaktum als ihre notwendige, unumgängliche Folge anzuerkennen. Die Vermutung ist wohl nicht fehl am Platz, wenn wir hier ein neues Denken, eine neue Mentalität angekündigt finden, die durch die kulturelle und völkische Eigenart der frühmittelalterlichen Epoche bedingt ist.

Nun lautet die Frage, die sich der nach Erkenntnis ringende Christi stellt: Warum dieses Faktum des Glaubensgutes? Wird dieses Faktum zu recht behauptet? Liegen ihm Voraussetzungen zugrunde, die seine Anerkennung erzwingen? Während man bei der zuerst besprochenen Art den Inhalt der Glaubensaussage tiefer zu erkennen sucht, also die Glaubenswahrheit selbst, ihre Aussage im Dogma der Kirche zum Material der Erkenntnisbemühung nimmt, sucht man bei dieser Art des intellectus fidei die Glaubenswahrheit von anderen Daten her, die nicht in Frage gestellt sind, als deren notwendige Folge zu erkennen. Dabei können die Daten Aussagen der Offenbarung sein, wie es bei CDh der Fall ist, oder Gegebenheiten der rein natürlichen Sphäre, wie ich das für Monologion und Proslogion nachweisen möchte. Wenn das Beweisziel als die notwendige Folge der zugrundegelegten Daten bezeichnet wird, so müssen wir bei dem Ausdruck „notwendig" an seine Herkunft aus der Disputationstechnik der Dialektiker denken.

---

schon liegt m. E. ein Fehler bei der Darlegung von Söhngen. Anselm so gut wie die Vorzeit kannten theologische Erweiterungen im Sinne dessen, was die spätere Theologie, darüber reflektierend und es genauer fassend, die conclusio theologica in dem Begriffe nennt, wie Söhngen sie dem Aquinaten zuschreibt. Sonst wäre doch nie eine Dogmenentwicklung zustande gekommen, als deren wichtiges Mittel wir die conclusio theologica ansehen müssen. Wir können nur hervorheben, welche Möglichkeit des Theologisierens bei Augustin oder Anselm oder Thomas eine besondere Betonung und Ausgestaltung gefunden hat. Mit dieser Beschränkung möchte ich die vorgenommene Gegenüberstellung von Augustin und Anselm aufgefaßt wissen.

Das Beweisziel wird behauptet als eine Folge, die nach den dargelegten Gründen nicht mehr bestritten werden kann.

Anselm bezeichnet immer wieder als sein Ziel: meditari de ratione fidei, wie auch gleich der ursprüngliche Titel seiner ersten spekulativen Schrift, des Monologions, heißt. Auch das Proslogion hatte einmal den Titel: Alloquium de ratione fidei [14]). Hinsichtlich der Glaubenswahrheit des Deus-homo sucht er dessen soliditas rationabilis, id est necessitas, aufzuzeigen. Manche übersetzen ratio mit „Vernünftigkeit". Dieser Ausdruck ist aber zu mild und zu ungenau gegenüber dem, was Anselm klar als sein Absicht hinstellt. Auch das hieße etwa schon die Vernünftigkeit des Glaubens behandeln, wenn ich aufzeige, daß der Glaubensinhalt in keinem Widerspruch zu klar erkannten Vernunftwahrheiten steht, oder daß die Glaubenswahrheiten Postulaten der Vernunft oder Wünschen der menschlichen Natur entsprechen.

Man muß einmal Augustins De Trinitate und Anselms Monologion, die sich doch beide mit der göttlichen Dreieinigkeit beschäftigen, miteinander vergleichen, um zu sehen, wie sich der ursprünglich augustinische Terminus des „Glaubens, der nach Erkenntnis sucht", in seinem Ziel bei Anselm gegenüber Augustin geändert hat. Bei Augustin geht es um Harmonisierung der einzelnen Aussagen des katholischen Gottesdogmas und um seine Erläuterung und Verständlichmachung. Auch Anselm vernachlässigt diese Aufgaben nicht. Aber im Vordergrund steht bei ihm doch, daß er diese Aussagen als zwingende Folgerungen aus bestimmten Daten erweise, die dazu im Monologion noch nicht einmal der Offenbarung entnommen sind. Anselm denkt nach über die Begründung des Glaubensinhaltes: das heißt bei ihm meditari de ratione fidei.

Anselm lebt noch ganz aus der augustinischen Mentalität, wo, um mit Gilson zu sprechen, Glaube und Vernunft noch Platz finden „als Wesenselemente eines Wirklichen, das sie übersteigend umschließt". Sein Interesse geht auf eine mög-

---

[14]) Ausg. Schmitt p. 1.

lichst reine spekulative Erfassung einzelner lebenswichtiger Wahrheiten. Die Gegenüberstellung, ob Philosophie oder Theologie, die seine heutigen Interpretatoren an ihn herantragen, kannte er noch nicht, und in dem Sinne ist Gilson Recht zu geben, der ihn weder einen Philosophen, noch einen Theologen nennen möchte [15]). Der Glaube stellt ihm die Probleme, die Welt, wie er sie mit gläubigen Augen sieht. Fides quaerens intellectum. Das darf aber nicht heißen, als liefere der Glaube ihm auch die Beweismittel. In Ablehnung der Schriftauktorität verneint er geradezu Argumente des Dogmas. Seine Beweismittel sind „Gründe", d. h. Aussagen, die vor der menschlichen „Vernunft, die Führerin und Richterin über alles sein muß, was im Menschen ist" [16]), stichhaltig sind. Wir dürfen demnach sein Programm „Fides quaerens intellectum" dahin umschreiben, daß es nicht Philosophie oder Theologie beabsichtige, sondern daß es eine auf Gründen sich aufbauende spekulative Erkenntnis der Tatsachen erstrebe, die Anselm aus dem Glauben kennt, die „sein Herz glaubt und liebt", wobei dann in manchen Schriften diese sich auf Gründen aufbauende Erkenntnis einen stark apologetischen Charakter erhält.

Wenn auch Anselm die Fragestellung Philosophie oder Theologie im späteren hochscholastischen Sprachbrauch fremd war, so müssen wir doch anerkennen, daß im Monologion und Proslogion Tendenzen vorliegen, die einer philosophischen Gotteslehre vorarbeiten, wenn wir uns für den Ausdruck „philosophisch" an den oben empfohlenen strikten Sinn halten. Wenn sich nachweisen läßt, daß Anselm Tatsachen, die er aus seinem Glaubensgut her kennt, von rein natürlichen Daten her, mit den Mitteln der rein menschlichen, der natürlichen Vernunft zu beweisen und zu begründen unternimmt, dann haben wir in ihm den Vorläufer dessen vor uns, was später als theologia naturalis der theologia supernaturalis gegenübergestellt wird. Dagegen wird man nicht geltend machen dürfen, daß Anselm doch nirgends

---

[15]) Gilson, Sens et nature .... p. 40 ss.
[16]) Epist. de Inc. Verbi c. I (9, 32 f.).

mit der Tatsache rechnet, daß für ihn der Glaube einmal infolge seiner Erkenntnisbemühung überflüssig werde. Anselm, der noch nicht die ausgebildete Terminologie und Problemstellung des hl. Thomas hatte [17]), konnte gut praktisch ein und dieselbe Wahrheit glauben und wissen [18]). Die Möglichkeit, daß die Gewißheit seiner Erkenntnisbemühung die verlorene des Glaubens ersetzen könnte, blitzt einmal in seinen Schriften auf: iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere [19]).

---

[17]) Vergl. Gilson, a. a. O. P. 30, Anm. 1.

[18]) Gilson, Der hl. Bonaventura. Deutsche Übers. bei Hegner 1929, S. 152 f. „Psychologisch gesprochen, wäre ein Bewußtseinszustand, der wissendes und glaubendes Erfassen ein und desselben, restlos erkannten Gegenstandes wäre, ein Ding der Unmöglichkeit. Das beweist die Erfahrung .... Dagegen bleibt ein Bewußtseinszustand, der zugleich glaubendes und wissendes Erfassen ein und desselben Gegenstandes ist, möglich, wenn es sich nicht um ein vollständig erkanntes Objekt handelt. Dieser Zustand bleibt sogar die einzig mögliche Erkenntnisweise, wenn der betreffende Gegenstand nicht restlos erkannt werden kann."

[19]) Proslog. c. IV; 12, 34 f.

§ 3.

Der spekulative Charakter des Monologion.

Die Untersuchung, ob sich in den spekulativen Schriften Anselms Tendenzen einer selbständigen Philosophie finden, muß für jede Schrift getrennt geführt werden. Wir sahen ja, daß die Forderung, der Glaube müsse dem Erkennen voraufgehen, eine ethische ist, nicht aber in dem Sinne eine wissenschaftsmethodische, daß die Grundlagen der Erkenntnisbemühung nur Glaubenswahrheiten sein dürften, insofern sie geoffenbart sind. Wenngleich Barth gerade an CDh seine Auffassung von dem anselmischen Programm am besten hatte zeigen können[1]), dürfen wir CDh in seinem Aufbau beiseite lassen. Oben [1*]) haben wir bereits betont, daß in CDh grundsätzlich die gleiche Meinung über das Verhältnis von Glaube und Erkenntnisbemühung sich findet, wie wir sie in den anderen Schriften Anselms niedergelegt sahen. CDh liegt freilich — das muß der theologischen Interpretation wohl zugegeben werden, zumal auch nach den Untersuchungen von den Plaas [2]) — in der Richtung einer theologischen Monographie. Die Infideles sind von den

[1]) Vergl. Barth, a. a. O. S. 55 ff. Er gesteht, daß für seine Theorie die Verhältnisse im Monologion und Proslogion komplizierter lägen. Er bestreitet nicht „das Vorhandensein einer gewissen methodischen Ungeklärtheit" (S. 57).

[1*]) S. 8.

[2]) V. d. Plaas Des hl. Anselm CDh .... S. 450 ff. In der polemischen Literatur der Christen gegen die Juden werden bis in die Zeit des hl. Anselm hinein die Juden „infideles" genannt. „... glauben wir mit guten Gründen vermuten zu können, daß (unter den infideles von CDh) Juden verstanden sind, nicht aber Heiden und Ungläubige im allgemeinen Sinne" (beide Zitate Divus Thomas VII). „Wenn es Anselms Absicht war, die Vernünftigkeit des Glaubens an die Menschwerdung und den erlösenden Tod Christi darzutun, konnte er mit Fug und Recht den Glaubensschatz der Offenbarung voraussetzen. Und da er mit Juden zu tun hatte .... konnte er auf jenen Grundsätzen seine Beweise aufbauen, die Gemeingut zwischen Juden und Christen waren" (Divus Thomas VIII, 27).

Plaas zufolge Juden, die also mit den Christen wenigstens die Offenbarungsgrundlage des Alten Testamentes gemeinsam haben. Die I, 10 erwähnten Voraussetzungen der Untersuchung, in denen sich nach Boso „nichts Unmögliches oder für Gott Unpassendes findet", sind Tatsachen, die in der Offenbarung enthalten sind, nämlich daß der Mensch zur Seligkeit erschaffen ist, die er in diesem Leben nicht erlangen kann, daß er zu ihr nur unter Nachlassung der Sünden kommen kann, daß kein Mensch dieses Leben ohne Sünde durchwandert, und „anderes, an das zu glauben, für das ewige Heil notwendig ist" [3]). Freilich wird man mit Betonung des theologischen Charakters von CDh nicht sagen dürfen, als sei sich Anselm bewußt gewesen, hier grundsätzlich in einer ganz anderen Disziplin als beim Monologion gearbeitet zu haben. Diese Betonung hat nur den Sinn, den Charakter von CDh gegenüber dem Monologion und Proslogion hervorzuheben; es hat ja nicht an solchen gefehlt, die der Meinung waren, auch das Inkarnationsdogma habe Anselm philosophisch im strikten Sinne beweisen wollen.

Im Vordergrund des Interesses und des Bewußtseins stand für Anselm jedenfalls, daß er die Wahrheiten, deren Wichtigkeit ihn der Glaube lehrte und mit denen er sich der wegweisenden und korrigierenden Richtschnur des Glaubens entsprechend beschäftigte, begründete. Die Grundlage der Begründung bilden Daten, gegen die nichts einzuwenden ist. In CDh sind es die erwähnten Offenbarungstatsachen, „in denen nichts unmöglich oder für Gott unpassend scheint". Im Proslogion ist es „das eine Beweismittel" aliquid quo maius cogitari nequit, das „zu seinem Beweis nichts

[3]) CDh I, 10 (17, 41 — 18, 6): Anselm. Ponamus ergo dei incarnationem et, quae de illo dicimus homine, numquam fuisse; et constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire, quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia, quorum fides ad salutem aeternam necessaria est. Boso. Ita fiat, quia nihil in his impossibile aut inconveniens deo videtur. V. d. Plaas a. a. O. Div. Th. VIII, 28 ff. zeigt von diesen und I, 11 gemachten Voraussetzungen, daß sie Grundsätze sind, „in denen jüdischer und christlicher Glaube übereinstimmen" und zwar mit Ausnahme der letzten finden sie sich alle bei Saadja.

anderes als sich allein nötig hat". Im Monologion ist es die Untersuchung nach dem Grund des Gutseins der Güter. Die beiden letzten Daten sind ihrer Natur nach so geartet, daß sie selbst einem völligen Ungläubigen, einem aut non audiendo aut non credendo ignorans oder einem insipiens, wie ihn Psalm 13 meint, einem Gottesleugner, zugänglich sind und von ihm nicht in Zweifel gezogen werden können. Der Beweis, die Begründung der aus dem Glauben gekannten Wahrheiten (ratio fidei) kann infolgedessen so geführt werden, daß dabei eine philosophische Untersuchung zustandekommt.

Wir haben uns zunächst mit dem Monologion zu beschäftigen, weil das Proslogion sich im Prooemium offensichtlich als dessen Ergänzung ausgibt.

Das Monologion beschäftigt sich mit der divina substantia oder der divinitatis essentia (Prolog). Es handelt wie auch das Proslogion vor allem davon, was wir im Glauben von dem göttlichen Wesen und seinen Personen (mit Ausnahme der Menschwerdung) bejahen. Exemplum meditandi de ratione fidei war der ursprüngliche Titel der Schrift [4]). Fides, die aus dem Glauben bekannte und im Glauben unerschütterlich festgehaltene Wahrheit, um die es im Monologion geht, ist also der eine und dreifaltige Gott. Die Begründung (ratio) soll erfolgen „mit zwingenden Gründen ohne autoritäre Stellen der Hl. Schrift" (rationibus necessariis sine Scripturae auctoritate). Im Monologion spricht Anselm nach Eadmer „allein und zwar mit sich, und unter Verschweigung jeder autoritären Stelle der Hl. Schrift sucht und findet er bloß mit Hilfe der Vernunft, was Gott ist. Was der wahre Glaube von Gott denkt, beweist und belegt er mit unbesieglicher Vernunftbegründung (invincibili ratione), daß es so und nicht anders ist" [5]). So hatten

4) Prosl. prooem. (7, 5).

5) § 1, Anm. 17. Vergl. wie in der Eadmer-Stelle die von Jacquin (ebd. Anm. 28) herausgestellte Bedeutung des Ausdruckes „necessarius" sich in dem „sic nec aliter esse" wiederfindet, wie ferner die ratio anstatt necessaria invincibilis genannt wird, wodurch unsere Behauptung gestützt wird, es handele sich hier um einen technischen Ausdruck aus der Disputationskunst. Stolz, Ans. v. Cant. S. 37 hebt als Wesen der Scholastik die „Loslösung des theologischen Stoffes vom Texte der

auch die Schüler ihrem Lehrer das Monologion vorgeschrieben: „Mit der Autorität der Schrift sollte darin überhaupt nichts begründet werden, sondern bei verständlichem Stil, leicht eingängigen Beweisen und schlichter Darstellung der Gedanken sollten die Unausweichlichkeit der Vernunftbegründung in aller Kürze zwingen und die Durchsichtigkeit des Wahrheitsgehaltes in aller Offenheit zeigen, daß alles, was der Schlußsatz bei den einzelnen Untersuchungen behaupte, sich so verhalte.“ [6])

Das Monologion beweist den gesamten Glaubensinhalt über das göttliche Wesen und die drei göttlichen Personen lediglich mit der Vernunft und zwar von Daten aus und mit Mitteln, die der natürlichen Vernunft, die keinerlei Hilfe durch den Glauben hat, nach Anselms Meinung grundsätzlich zugänglich sind.

1. Dieser Absicht Anselms, den gesamten Glaubensinhalt über Gott auf rein vernunftmäßigem Wege, unter Ausschließung jeden Glaubenswissens, zu erreichen, entspricht die literarische Form des Monologion.

Das Monologion wird einem in den Mund gelegt, „der still bei sich überlegt und aufspürt, was er nicht weiß“, oder nach der Monologion-Version: „der mit sich bloß in Gedanken Überlegungen anstellt und das aufspürt, was er vorher nicht bemerkt hatte“ [7]). Von ihm sagt das erste Kapitel, er solle einer sein, „der weder vom Hörensagen noch aus dem Glauben die eine Wesenheit kennt, die höchste von

---

Glaubensquelle“ hervor. Dieses Charakteristikum finde sich aber bei Anselm noch nicht, weshalb man ihm auch nicht den Namen „Vater der Scholastik“ geben dürfe. Söhngen a. a. O. sieht ebenfalls in Anselms Denkbemühungen als „der Theologie der Heiligen Überlieferung“ Schrifttheologie. Ich sehe nicht, wie man diese Auffassungen mit der theoretisch ausgesprochenen und praktisch in solchem Maße wie bei kaum einem theologischen Schriftsteller betätigten Forderung des „sine Scripturae auctoritate“ oder des tacita omni auctoritate in Einklang bringen kann. Nicht einmal die philosophische Summa contra Gentiles, die die Schriftstellen am Schluß gerne einführt: Hinc est quod dicitur ..., löst sich so von der Schrift wie die Monographien Anselms.

[6]) Monolog. prolog. (1, 9—12).

[7]) Proslog. prooem. 6, 4 f.; Monolog. prolog. 2, 10 f.

allem, was ist, die sich allein in ihrer ewigen eigenen Seligkeit genügt, die allen übrigen Dingen eben das, daß sie etwas sind oder daß sie irgendwie gut sind, durch ihre allmächtige Güte schenkt und schafft, und all das Übrige, was wir von Gott oder seinem Geschöpfe glauben müssen". Weiter entnehmen wir dem ersten Kapitel, ihm solle nur die Vernunft Führerin und die natürliche Erfahrung Beweismaterial sein, und so solle er auf dem Wege über die Vernunft zu dem gelangen, worüber er ohne Zutun der Vernunft in Unwissenheit ist (ratione dicente et illo prosequente ....) [8]). Anselm skizziert von dem Denker, dem die Überlegungen in den Mund gelegt werden, eine philosophische Situation. Und wenn zuweilen auch Anselm sich durch die Ich-Form zu Wort meldet [9]), so verläßt er doch nie die philosophische Ebene [10]).

---

[8]) Monolog. c. I (7, 6—22).

[9]) Z. H. c. XXXII; (38, 12—16): Si enim mens humana nullam eius aut suam habere memoriam aut intelligentiam posset, nequaquam se ab irrationalibus creaturis, et illam ab omni creatura, secum sola tacite disputando, sicut nunc mens mea facit, discerneret.

[10]) Zwischen der Schrift Augustins De Trinitate, auf die sich Anselm im Prolog des Monologion beruft, und seiner eigenen de meditanda divinitatis essentia liegt ein gewaltiger Unterschied formaler Art. Schon die Formulierung des Themas zeigt ihn an. Augustin geht nicht wie Anselm von der Einheit der göttlichen Substanz aus, sondern von der Dreiheit. Er will Rechenschaft darüber ablegen, daß die Dreifaltigkeit der eine, alleinige, wahre Gott sei, ferner wie berechtigt Vater und Sohn und Hl. Geist von ein und derselben Substanz oder Natur ausgesagt, geglaubt, verstanden wird (I, 2, 4). Manche geraten nämlich bei dem Katholischen Dogma in Verwirrung, wenn sie von Gott Vater und Gott Sohn und Gott Hl. Geist und dennoch von dieser Dreifaltigkeit nicht als von drei Göttern, sondern einem Gott hören. Wie sie das verstehen sollen, danach fragen sie; das will die Schrift zeigen (I, 5, 8). Zunächst beweist Augustin auf Grund der autoritären Hl. Schriften, daß der Katholische Glaube wirklich diesen Inhalt hat (I, 2, 4). Augustin hat also nicht einen völligen Ignorans vor sich, dem das Glaubensgebäude bloß mit den dem Nichtwisser möglichen Mitteln, der menschlichen Vernunft und der innerweltlichen Erfahrung, aufgebaut werden soll; es geht nur um Feststellung des Glaubensinhaltes aus den Offenbarungsquellen und um tieferes Verständnis dieses Glaubensinhaltes.

Augustin hat den theologiegeschichtlich ungemein bedeutungsvollen Versuch gemacht, in die Menge der trinitarischen Appropriationen eine reinliche Scheidung und Klärung zu bringen. Hier erwuchsen seinem Zeitalter nicht geringe Schwierigkeiten, wie die trinitarischen, zumal die arianischen Streitigkeiten zeigen. Man war nicht mehr in der Lage, die im trinitarischen Dogma liegenden scheinbaren Antinomien schlichtgläubig hinzunehmen. Augustin hat die Einheit der göttlichen Substanz und ihr Verhältnis zu den drei göttlichen Personen theologisch so weit

2. Ferner beweisen den philosophischen Charakter die multa argumenta.

a) Bezüglich des Teiles De Deo uno.

In den ersten Kapiteln stellt Anselm die Existenz des Gegenstandes fest, dem sich die Untersuchungen widmen. „Daß es ein Bestes und Größtes und Höchstes von allem, was da ist, gibt", lautet das Beweisziel des ersten Kapitels, wobei das zweite Kapitel noch einmal das gleiche Ziel hat. Das dritte Kapitel behandelt, „daß es ein Wesen gibt, durch das alles, was da ist, ist, und das durch sich ist und das Höchste von allem, was da ist, ist". Das vierte dient ebenfalls dem Beweisziel des voraufgehenden.

Aus den vielen möglichen Wegen, sich bloß mit der Vernunft, wenigstens zu einem großen Teil, von der Wahrheit der Glaubenslehren über das göttliche Wesen zu überzeugen, wählte Anselm einen aus, den er für den nächstliegenden hält. Wir machen aufmerksam, wie die anselmischen Darlegungen immer größten Wert darauf legen, möglichst einfach und leicht eingängig zu sein. Die leicht überschaubare Form dient der eigenen Beruhigung, da man offenbar zur Zeit Anselms und im Kreise Anselms persönlich ein großes Interesse daran hatte, den Glaubensinhalt auch auf dem Wege über die Vernunft zu be-

---

geklärt, daß seine Formulierungen bis zum heutigen Tage in der abendländischen Theologie in Geltung geblieben sind. Hier hatte besonders mitgewirkt die 11. Synode von Toledo aus dem Jahre 675.

Mit dieser Klärung bemerken wir aber auch in der abendländischen Theologie, daß die Bedeutung der trinitarischen Appropriationen zurücktritt. Anstelle der heilsgeschichtlichen Behandlung tritt die spekulative. Die Einheit der göttlichen Substanz tritt in den Vordergrund des christlichen Bewußtseins. Die Rolle, Repräsentant der Gottheit für das christliche Bewußtsein zu sein, gibt der Vater an den Sohn ab. Bezeichnend ist ferner, daß an der Jahrtausendwende das Dreifaltigkeitsfest in Übung kam (vergl. etwa Dausend, Germanische Frömmigkeit in der kirchlichen Liturgie, S. 27 ff., Wiesbaden 1936).

Hier ist der Standort Anselms und seines Monologion. Er bringt für die Gotteslehre nun die Einteilung, die weiterhin üblich geworden ist: de Deo uno, de Deo trino. Gerade für eine rein rationale Darstellung des Gottesdogmas eignet sich diese Einteilung und hat ja auch ferner stets den Dogmatikbüchern Gelegenheit gegeben, zu Beginn ihrer Gotteslehre auch die natürlichen Gottesbeweise in den Rahmen ihrer Betrachtung einzubeziehen.

sitzen. Sie dient aber auch dem zweiten Ziele anselmischer Denkbemühung, der Widerlegung des Unglaubens, der apologetischen Tendenz des Beweisenwollens. Anselm gibt uns hier in c. I, wie auch im Proslog. in c. II, an, wie wir uns psychologisch den Beweisbeginn und -ablauf zu denken haben. Diese Absicht, uns psychologisch das Zustandekommen des Beweises verständlich zu machen, hat sicher Anselm auch im Proslogion zur Formulierung des c. II veranlaßt.

Anselm hält es im Monologion für naheliegend, daß, da alle bloß das erstreben, was sie für gut halten, einmal einer dem nachgehe, woher gut eben das ist, das er bloß deshalb erstrebt, weil er es für gut hält. Anselm läßt seinen ignorans von der Erfahrung ausgehen und die Frage nach dem Grund des Gutseins stellen[11]). Es ist leicht möglich (!), daß sich einer bei Erfahrung der gewaltigen Vielfältigkeit und zahlenmäßigen Verschiedenheit der Güter die Frage vorlegt, ob alle Güter ein und denselben Grund für ihr Gutsein haben, oder ob die einen den, die anderen jenen haben. Nun läßt sich von keinem Gutwilligen leugnen, daß die Subsumierung so verschiedenartiger Dinge, wie es die einzelnen Güter darstellen, nur deshalb erlaubt ist, weil in ihnen allen etwas gemeinsam ist (quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter, sive inaequaliter consideretur). Alle Güter sind also durch etwas gut, das als dasselbe

---

[11]) Monolog. c. I (7, 23 — 8, 28). Stoltz, Ans. v. C. S. 12 weist hin auf Proklus, Elemente der Theologie prop. 22 (ed. Dodds S. 26), wo sich auffallende Parallelen zu Anselm finden. „Es ist bemerkenswert, daß es sich in den Ausführungen des Proklus nicht um das Dasein, sondern um die Einzigkeit des Urprinzips handelt. Man kann diese Fragestellung auch bei Anselm wiederfinden. .... Diese Beobachtung ist auch für das Verständnis des Proslogion wichtig, dessen berühmter ontologischer »Gottesbeweis« ebenfalls aus einer anderen Fragestellung als der nach dem Dasein Gottes entstanden sein kann." Das ist m. E. der Weg, um die Ausführungen von c. I als „Gottesbeweis" unmöglich zu machen. Aber es ist zu beachten, daß die Frage nach der Einzigkeit des Urprinzips (Ausg. Schmitt 7, 23—27) und ihre Lösung für Anselm nur das Mittel ist, um die vorher gestellte Grundfrage zu lösen, nämlich die Frage nach dem Grund des Gutseins aller Güter (Ausg. Schmitt 7, 15—17). Ich halte es mit Allers, S. 162 f.: „Die Gottesbeweise des Monologion gehen eben von schlichter Erfahrung aus, von Tatsachen, die nach Erklärung verlangen."

in verschiedenen Gütern erkannt wird. Wer aber zweifelt, daß jenes, durch das alle gut sind, selbst ein großes Gut ist? [12]) Weitere Schlüsse sagen uns dann noch Einzelheiten über jenes Gut aus, das den Grund für das Gutsein der einzelnen verschiedenen Güter bildet.

Es wird also von den einzelnen erfahrbaren, verschieden gestuften Gütern auf ein im höchsten Maße Gutes und Großes, d. h. das Höchste von allem, was es gibt, geschlossen. Die Einzelgüter fordern es zu ihrer ontologischen Begründung. Dabei werden Dasein und Sosein dieses Höchsten in einem Zuge bewiesen. Genau so geht Anselm in den folgenden Kapiteln vor. Im II. Kapitel steigt er von den verschiedenen Größen, im III. von allem Seienden auf, im IV. macht er die erfahrbare Wertestufung zum Gegenstand seiner Betrachtung. Eine Untersuchung über die Schlüssigkeit der vorgelegten Überlegungen können wir uns für unsere Themastellung erlassen. Wir sehen zur

[12]) Dieser plötzliche Übergang überrascht uns auch in den Kapiteln III (vergl. 9, 13—16) und IV (vergl. 10, 15 ff.). Zunächst wird von dem gesprochen, was uns in den einzelnen Dingen berechtigt, sie „gut" zu nennen. Das, wodurch alle, wenn auch in einem Mehr oder Minder, „gut" sind, ist die in ihnen, wenn auch in einem Mehr oder Minder vorhandene Qualität „gut". Sie sind also durch ein und dasselbe gut. Aber dann tritt plötzlich, ohne eine besonders hervorgehobene Kausalitätsabhängigkeit der Einzelgüter, ein selbständiger ontologischer Grund auf, durch den die Einzelgüter ihr Gutsein haben (vergl. 9, 13 ff.), etwas, das ihnen das Gutsein oder überhaupt das Sein (9, 19) „gegeben hat". Baeumker glaubt die hier latente anselmische Voraussetzung so bestimmen zu können, Anselm meine von vornherein dessen gewiß sein zu können, „daß der Ordnung unseres Denkens eine objektive Ordnung, den Gliedern unseres Begriffssystems ein reales Objekt entspreche" (Beiträge III, 2, 1908, S. 289 f.). Doch er vereinfacht Anselm. Wie wir sehen werden, hat Anselm gar nicht die ausgebildete Theorie der logischen Sphäre, wie sie der Kritische Realismus hat. Deshalb konnte er noch weniger die Auffassung von der prästabilierten Harmonie der beiden Sphären haben, nämlich der logischen und der ontologischen.

Hier liegen vielmehr platonische Vorstellungen zugrunde, die Anselm glaubte nicht weiter ausführen zu brauchen (vergl. auch Allers S. 162 ff.). Sie werden uns in etwa in c. XVI nahegebracht. Da die einzelnen Dinge verschieden gut sind, haben sie nach den dortigen Grundsätzen den ontologischen Grund für ihr Gutsein nicht aus sich. Es ist ihnen verliehen worden. Was Anselm hier in c. I nachweist, ist bloß dies, daß die e i n e Qualität „Güte", die in verschiedenen Dingen und dazu noch in einem Mehr oder Minder z. T. vorhanden ist, auf e i n e Urgüte weist, durch die die einzelnen Güter haben, was sie sind. Platonische Anschauungen, nicht aber die Überzeugung, daß „den Gliedern unseres Begriffssystems ein reales Objekt entspreche", sind die Grundlage des hier für uns eigenartigen Übergangs.

Genüge, daß Anselm rein rationale „Gottesbeweise" liefern will, auf denen er seine weitere Deduktionen gründet.

b) Bezüglich des Teiles De Deo trino.

Die Absicht Anselms, philosophisch im Monologion vorzugehen, wird bis auf den Höhepunkt der Trinitätsspekulation aufrecht gehalten. Da bekennt er von seiner Arbeit, wenn er nun auch vor dem göttlichen Geheimnis die Waffen strecken müsse, daß er wenigstens „dazu auf dem Wege über Vernunfterwägungen gelangt sei, daß er aufs Sicherste die Existenz der unbegreiflichen Sache (nämlich die Trinität in der göttlichen Einheit) erkenne, mag er auch mit seiner Erkenntnis nicht durchschauen können, w i e es sich so verhält" [13]). Anselm läßt nirgends erkennen, daß er in dem zweiten Teile seiner Schrift an der Zeichnung dessen, in dessen Mund die Schrift gelegt wird, etwas ändert. Auch in diesem Teile ist der ignorans aus c. I am Werk.

Von zwei Seiten her versucht Anselm die Tatsächlichkeit der Trinität zu beweisen. Zunächst geht er davon aus, daß die göttliche Wesenheit in sich die geschöpflichen Dinge erkennt (cc. IX ff.), und dann nimmt er noch die Selbsterkenntnis der göttlichen Wesenheit hinzu (von c. XXVII ab). Bei dieser Beweisführung erscheint immer wieder ein wichtiges Prinzip anselmischer Beweisführung, das sich auf die Formel bringen läßt: Was sich an Vollkommenheiten in der geschöpflichen Welt und zumal in dem der höchsten Wesenheit am nächsten stehenden rationalen Geschöpf (vergl. c. XXXIII) findet, das müssen wir auch bei der höchsten Wesenheit annehmen. Dabei ist die Beweisführung eine axiologische, keine kausale. Es wird nicht argumen-

[13]) Monolog. c. LXIV. Videtur mihi hujus tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi, qualiter hoc sit, continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit, ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu, quomodo ita sit; nec idcirco minus iis adhibendam fidei certitudinem, quae probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur. (56, 7 ff.)

tiert: Weil die Wirkung diese Vollkommenheit enthält, muß auch die Ursache diese Vollkommenheit enthalten. Anselm argumentiert vielmehr so: Was dem minder Vollkommenen an Vollkommenheit zukommt, muß a fortiori dem höher Vollkommenen und dem höchst Vollkommenen zukommen. Dazu vergleiche man die Beweisführung in cc. IX, XXVII, XXXII u. a. Eine solche Beweisführung ist nur da möglich, wo die Weltwirklichkeit noch als ein geschlossenes und geordnetes Ganze empfunden und angesehen wird [14]).

Scheeben hat in seinen Mysterien des Christentums [15]) bereits gezeigt, wo der Sprung Anselms in dem Trinitätsbeweis liegt. „Es wäre also zu beweisen, daß die göttliche Erkenntnis sich notwendig in einem von dem Sprechenden verschiedenen Worte aussprechen, die göttliche Liebe sich notwendig in einem von dem Hauchenden verschiedenen Hauche ausströmen müsse. .... (Anselm) beweist (aber) mit keiner Silbe, daß man sich die göttliche Weisheit und Erkenntnis nicht denken könne, ohne ein aus ihr hervorgehendes Wort, welches dem ursprünglichen Inhaber desselben als Produkt gegenüberträte. Er macht hier also einen Sprung, indem er aus dem Glauben die Idee einer realen Produktion des Erkenntniswortes (setzen wir hinzu: stillschweigend und ihm in der Unstatthaftigkeit wohl unbewußt) hinzunimmt." Als Beleg sehe man sich c. XXIX an. Es wird nicht bewiesen, daß Sprechender und Gesprochenes zwei verschiedene Besitzer der numerisch gleichen Wesenheit sind, sondern das stillschweigend voraussetzend, beweist Anselm, daß sie Besitzer der gleichen Wesenheit sind und daß damit doch nicht die Wesenheit numerisch vervielfältigt wird.

---

[14]) Diese Mentalität zeigt sich auch an anderen Stellen, z. B. in der Ablehnung des regressus in infinitum c. IV, in der Auffassung von dem gestuften Weltsein c. XXXI und R 39, 11 ff. Hierhin können wir m. E. auch die Unbekümmertheit Anselms ziehen, mit der er einen bloßen Gedanken zur Grundlage eines Beweises macht, der über extramentale Verhältnisse aussagen soll. Auch der bloße Gedanke wird als ein vom erkennenden Geiste in seinem Inhalt unabhängiger Teil der Weltwirklichkeit behandelt.

[15]) 2. Ausg. 1931, S. 28 f.

C. XLIII beschäftigt sich Anselm mit dem so undurchdringlichen Geheimnis, das die Dreiheit in der Einheit bildet, „nachdem er von den einzelnen Hypostasen (zunächst handelt es sich bloß um Vater und Sohn!) so viele und so große Eigentümlichkeiten gefunden hat, durch die bewiesen wird, daß in der höchsten Einheit eine ebenso unaussprechliche wie unausweichliche Vielheit vorhanden ist". „Da ein anderer der Sprechende und ein anderer der Gesprochene ist, weshalb es völlig klar ist, daß es zwei sind (zwei Hypostasen), so ist dennoch ein und dasselbe, was der Sprechende und was der Gesprochene ist, sodaß es völlig dunkel ist, was die beiden sind." Anselm sieht den Geheimnischarakter des trinitarischen Dogmas nicht wie die sonstigen Lehrer darin, daß bereits die Tatsächlichkeit der Trinität für die bloße menschliche Vernunft unerkennbar ist, sondern lediglich in der Unmöglichkeit, das Verhältnis von Einheit und Dreiheit in Gott, über deren Tatsächlichkeit ihn die Vernunft noch belehren kann, näher zu durchleuchten. Weitere Ausführungen, wo Anselm den Geheimnischarakter des Trinitätsdogmas sieht, folgen von c. LXIII ab.

Dort, auf dem Höhepunkt der ganzen Schrift, faßt Anselm seine Ergebnisse gedrängt zusammen, indem er den Denker noch einmal in pointierter Aufzählung einen staunenden Blick in den Abgrund dieses hohen Glaubensgeheimnisses tun läßt.

„Also gibt es Einen Vater, nicht mehrere Väter, Einen Sohn, nicht mehrere Söhne, Einen hervorgehenden Geist, nicht mehrere hervorgehende Geister in der höchsten Wesenheit. Weil diese also in der Weise drei sind, daß niemals der Vater Sohn oder hervorgehender Geist, noch der Sohn einmal Vater oder hervorgehender Geist, noch je der Geist des Vaters und Sohnes Vater oder Sohn sei, und ein jeder einzelne so vollkommen ist, daß er keines bedarf, so ist dennoch, was sie sind, in der Weise Eines, daß, wie von den Einzelnen nichts in der Mehrzahl ausgesagt werden kann, so auch nicht von ihnen allen dreien zusammen. Und da in gleicher Weise ein jeder sich und alle einander sich aussprechen, so gibt es dennoch dort nicht mehrere Worte,

sondern eines, und dieses gehört nicht den Einzelnen oder allen zusammen an, sondern bloß einem.“ [16]).

Hier versagen alle weiteren Versuche, das Trinitätsdogma aufzuhellen, was aber von der Glaubenspflicht keineswegs entbindet. Nach c. LXII und c. LXIII [17]) ist Anselm der festen Überzeugung, daß er die Tatsächlichkeit der drei göttlichen Personen in der höchsten Wesenheit auf das Sicherste nachgewiesen habe [18]).

Wenn nun hier am Ende von c. LXIII ein Punkt sichtbar wird, wo „der Geheimnischarakter einer so erhabenen Sache alle Schärfen menschlichen Verstandes übersteigt“, dann ist es gerade der Erweis der Tatsächlichkeit, der den Denker mit dieser Unbegreiflichkeit versöhnt und das Verlangen seines Verstandes nach rationaler Einsicht vorerst beruhigt. „Dem, der eine unbegreifliche Sache aufspürt, muß es genügen, wenn er schlußfolgernd dazu gelangt ist, daß er ihre Tatsächlichkeit (nämlich die vorhandene Dreiheit in der Einheit) auf das Gewisseste erkennt (ut eam certissime esse cognoscat), mag er auch mit seinem Verstande nicht durchdringen können, wie es so ist (vergl. CDh I, 25). Deshalb ist dem, was mit zwingenden Beweisen, ohne daß noch ein anderer Grund dagegenstünde, behauptet worden ist, nicht weniger die Glaubensgewißheit entgegenzubringen, weil es infolge der Unbegreiflichkeit seiner wesensmäßigen Tiefe eine nähere Erklärung nicht zuläßt. Was ist aber so unbegreiflich, so unaussprechbar, wie das, was über allem ist? Wenn deshalb das, was von der höchsten Wesenheit bis zu diesem Punkte verhandelt ist, mit zwingenden Gründen behauptet wurde, so gerät die Festigkeit seiner Gewißheit dennoch nicht ins Wanken, mag es auch nicht so

---

[16]) c. LXIII (55, 35 — 56, 4).

[17]) 54, 23 ff. mit 54, 30 f. und 55, 20.

[18]) c. LXII. Quot autem verba probari possunt de summa nasci substantia, tot eam necesse est secundum superiorem considerationem filios gignere, et tot emittere spiritus (54, 23 ff.). c. LXVIII. Aut certe pater et filius et eorum spiritus, de quibus jam certissimum est, quia vere existunt, non sunt tres dicentes, quamvis singulus quisque sit dicens .... (54, 30 ff.). .... de quo (dem Verbum Dei) jam constat, quod sic nascitur ex eo, cujus est verbum, ut et vera eius dici possit imago et vere filius eius sit (55, 20 f.).

mit dem Verstande durchdrungen werden können, daß es auch mit Worten dargelegt werden könnte." [19])

Die weiteren Kapitel des Monologion behandeln die Stellung, die der Mensch der höchsten Wesenheit gegenüber einnehmen muß, nachdem noch vorher, c. LXV, unter Zuhilfenahme der analogischen Aussageweise gezeigt wurde, daß jene höchste Wesenheit unaussprechbar ist und dennoch die Aussagen über sie Wahrheitsgehalt für sich in Anspruch nehmen dürfen [20]).

Die Darlegung des Monologion schließt: „So scheint es also, — nein, ohne Zögern wird behauptet, daß das, was man »Gott« nennt, nicht ein Nichts ist, und daß dieser einzigen höchsten Wesenheit im eigentlichen Sinne der Gottesname beigelegt wird. Jeder nämlich, der sagt, es gebe Gott, sei es nun einen oder mehrere, der versteht darunter nur ein Wesen, das er über alle Natur, die nicht Gott ist, stellt, die wegen ihrer überragenden Würde zu verehren ist, und die gegen jede ihm drohende Bedrängnis anzurufen ist." [21]) Der Satz schließt nicht unmittelbar in seinem Gedankengang an das letzte Kapitel an. Er bezieht sich vielmehr auf den Inhalt und die Ergebnisse der ganzen Schrift, die sich darin zusammenfassen lassen, daß „der im höchsten Sinne gute und im höchsten Sinne mächtige Geist" nicht bloß der allgemeinen, unter allen Menschen anerkannten Gottesvorstellung entspricht, sondern sogar der Vorstellung, die das Christentum von ihm hat. Vere hic est non solum deus, sed deus ineffabiliter trinus et unus.

Anselm hat mit seiner Deduktion tatsächlich so etwas wie einen „Doppelgänger" des Glaubensinhaltes geschaffen.

---

[19]) Text Anm. 13 dieses Paragraphen. Stolz, Ans. v. C. S. 159 übersetzt quomodo ita sit ungenau „warum sie so ist". Davon ist gar nicht die Rede. Allers, Übers. S. 334 übersetzt die gleiche Stelle „wie sie möglich sei". Unzutreffend ist seine Übersetzung des Ausdruckes nec idcirco minus iis adhibendam fidei certitudinem, wenn er schreibt: „und diese Feststellungen führen auch darum keine geringere Glaubwürdigkeit (sic!) bei sich". Fidei certitudo heißt nie Glaubwürdigkeit, sondern meint die unerschütterliche Gewißheit des Glaubensaktes.

[20]) Vergl. Anm. 31, § 1.

[21]) c. LXXX (65, 6 ff.).

„Was wir im Glauben von der göttlichen Wesenheit und ihren Personen (mit Ausnahme der Inkarnation) festhalten, hat er mit unumgänglichen Gründen ohne Zuhilfenahme der Auktorität der Schrift bewiesen“ (Epistola c. VI). Nirgendwo läßt Anselm durchblicken, er habe die in den ersten Kapiteln eingeschlagene philosophische Bahn zugunsten einer theologischen Arbeitsweise verlassen [22]).

---

[22]) Die Stellen, die Barth (S. 56 ff.) und teilweise auch Jacquin (S. 75) für eine theologische Interpretation glauben beibringen zu können, vor allem c. LXIV und c. LXV, ferner R 39, 11 ff., handeln von ganz anderen Gesichtspunkten.

§ 4.

Das Proslogion als Ergänzung des Monologion.

Gehen wir nun zum Proslogion über, so empfängt uns da eine ganz andere Atmosphäre. Die Monologion-Darstellung können wir mit einem großen, breiten Strom vergleichen, der nichts zu berühren versäumt, was am Wege liegt. Vom Proslogion sagt der Anselm-Biograph Hasse: „Noch trägt dasselbe die Spuren der Geburtswehen, unter denen es entstanden ist, an sich. Denn nicht nur herrscht in ihm keine rechte Ordnung, sondern es läßt auch seinen Inhalt in ganz subjektiver Weise, nämlich so wie das Subjekt ihm dem Objekt — und dieses Objekt ist hier Gott — gleichsam abringt, vor uns entstehen.“ [1]) Während der Denker im Monologion still für sich nachdachte, nur gelegentlich und selten seine persönlichen Gefühle äußernd, während dort in der ganzen Darlegung bis ins letzte Kapitel die Bezeichnung des Glaubens für das höchste Wesen, nämlich „Gott“, peinlich vermieden wurde, so erhebt Anselm im Proslogion inmitten der auch hier stets rationalen, nie mystischen Beweisdarlegungen [2]) sein Herz zu Gott, dem Gott seines Herzens und seines Glaubens. War das Monologion ein Alleingespräch des Denkers mit seinem forschenden Verstand, so sind im Proslogion die unpersönlichen rationalen Überlegungen in Gebete eingebettet, die das Ergebnis im Angesichte des lebendigen Gottes in einer großen, einzigen Ansprache vor diesem ausbreiten.

---

[1]) II, 234.

[2]) Stolz, Zur Theologie Anselms im Proslog. Catholica 1933, 1. Heft, hatte den mystischen Charakter der Schrift zu beweisen versucht. Vergl. Gilson, Sens et nature S. 31, dem Verfasser sich voll und ganz anschließt, was diese Frage angeht.

Aber wie im Monologion denkt Anselm auch im Proslogion dazu noch an einen menschlichen Teilhaber seiner Überlegungen.

Im Hintergrund des Monologion stand als Partner der völlige ignorans, während der Verfasser gar nicht mit der Betonung hervortrat, er sei Gläubiger und könne als solcher den Weg zu dem Ziel zeigen. Nein, er hatte sich auf den Standpunkt des ignorans gestellt, eines Menschen, der aufspürt, was er nicht weiß.

Anders aber im Proslogion. Die Stellung von Verfasser und Gesprächspartner wird eine konkretere. Der Gläubige erscheint bei dieser Erkenntnisbemühung nicht bloß mehr mit dem, worin er mit dem Gegenpart gemeinsame Sache machen kann: in persona alicuius tacite secum ratiocinando, quae nesciat, investigantis, d. h. er tut so, als wüßte er nichts, als sei er ein investigans quae prius non animadvertisset (Monolog. prol.). Nein, jetzt tritt der Sprecher des Proslogion in die Rolle dessen, der seinen Geist zur Gottesschau zu erheben sucht und zu erkennen strebt, was er bereits glaubt (in persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum deum et quaerentis intelligere, quod credit, subditum scripsit opusculum. Proslog. prooem.). Anstelle eines Selbstgesprächs tritt die Anrede an Gott, an Gott, „den sein Herz glaubt und liebt". Alloquitur .... in eo opere aut seipsum aut Deum, sagt Eadmer [3]). Der Verfasser bekennt sich als Gläubigen.

Ebenso wird der aut non audiendo aut non credendo ignorans des Monologion im Proslogion genauer charakterisiert und namhaft gemacht. Er wird zu dem Tor, der da Ps 13, 1 in seinem Herzen, mit Überlegung und Überzeugung, spricht: Es gibt keinen Gott! Das Nichtwissen wird genauer qualifiziert zu einem Leugnen, zu einem bewußten Nicht-wissen-wollen. Die Situation hat sich gewaltig zugespitzt. Gerade diese Frontstellung gegen einen bewußten Gottesleugner legt die gesonderte Behandlung des Beweises der Existenz Gottes nahe. Der Gottesbeweis wird nun in

[3]) Vita S. Anselmi. PL 158, 63.

zwei Teile zerlegt: quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo indigens, et quo omnia indigent, ut sint et ut bene sint. Dasein und Sosein werden getrennt behandelt. Der Beweis für die Existenz Gottes und damit auch der apologetische Gesichtspunkt treten klarer hervor als im Monologion.

Doch hat sich die Beweisebene nicht geändert. Wir folgen zunächst nur den Angaben des Prooemium.

„Auf die drängenden Bitten bestimmter Brüder hatte ich als ein Beispiel, wie man über die Begründung des Glaubens nachdenken könne, eine kleine Schrift herausgegeben, wobei ich die Rolle eines Menschen übernahm, der still mit sich Schlußfolgerungen anstellt, um aufzuspüren, was er nicht weiß. Ich bemerkte, daß die Schrift durch die Verkettung vieler Beweismittel zusammengestellt war, und begann mit mir zu Rate zu gehen, ob sich nicht ein Beweismittel finden lasse, das zu seinem Beweis nichts anderes als sich selbst nötig habe und allein genüge, zu erhärten, daß Gott wirklich da ist und daß er das höchste, keines anderen bedürftige Gut ist, dessen vielmehr alle bedürfen, daß sie da sind und daß sie gut sind, und was wir alles von dem göttlichen Wesen glauben.“ [4])

In Proslogion wie in Monologion soll der Glaubensinhalt bezüglich der höchsten Wesenheit rein rational bewiesen werden, wie es die Epist. de Inc. Verbi c. VI sagt. Wir hatten für das Monologion einen philosophischen, dem natürlichen Menschenverstand zugänglichen Beweisweg kennen gelernt. Den Unterschied zwischen den beiden Schriften sieht Anselm nicht etwa darin, daß sich nun der Gläubige auf die Aussagen des Glaubens zurückziehen wolle.

---

[4]) Proslog. Prooem. (6, 3—11). Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei cogentibus me precibus quorundam fratrum in persona alicuius tacite secum ratiocinando, quae nesciat, investigantis edidi, considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret et solum ad astruendum, quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent, ut sint et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret. Zu dem Ausdruck „ad astruendum“ vergl. Gilson, Sens et nature .... S. 25, der hierin gegen die theologische Interpretation Barths eine Schwierigkeit sieht, die keine noch so subtile Exegese aus der Welt schaffen könne. Auch hier schließt sich der Verfasser ganz der Stellungnahme Gilsons an.

Auch nicht ein sonstiger Mangel an Beweis g ü l t i g k e i t hat Anselm mit den Monologion-Beweisen unzufrieden werden lassen. Aus persönlichen Gründen — wollte doch auch er selbst erkennen! — und aus apologetischen Gründen kam es ihm auf eine leicht eingängige, unkomplizierte, sofort überschaubare, unwiderstehliche Form der Beweisführung an. Die Beweise des Monologion haben alle noch etwas anderes als sich selbst nötig; sie bedürfen als ihrer Unterlage der endlichen Dinge, auf denen sie aufbauen. Was im Monologion erstrebt war, daß nämlich die Unausweichlichkeit der Vernunftbegründung i n a l l e r K ü r z e die Ergebnisse erzwinge und die Durchsichtigkeit des Wahrheitsgehaltes sie i n a l l e r O f f e n h e i t zeige, ist im Monologion doch noch nicht befriedigend gelöst.

Es müßte sich ein einziger Beweis finden lassen, der zu seiner Rechtfertigung nichts anderes als sich selbst notwendig hat, und der allein zum Beweis der Existenz Gottes und seiner Wesensbestimmung als der größten Güte genügt. Was damit im Prooemium des Proslogion gefordert ist, erläutert uns eine Stelle aus der Responsio. Es heißt da zu der Formel aliquid quo maius cogitari nequit, die unter Gaunilos Händen zu der Formel „maius omnibus" geworden ist: Illud namque alio indiget argumento quam hoc, quod dicitur „omnibus maius"; in isto vero non est opus alio quam hoc ipso quod sonat: „quo maius cogitari nequit". Ergo si non similiter potest probari de eo, quod „maius omnibus" dicitur, quod de se per seipsum probat: „quo maius nequit cogitari", injuste me reprehendisti .... Der andere Beweis, der hier noch nötig ist, ist der Nachweis, daß das maius omnibus, über das die Diskussion gehen soll, so sehr das ist, das größer ist als alles, daß etwas Größeres nicht bloß nicht in der Wirklichkeit existiert, sondern auch nicht einmal gedacht werden kann. Der Ausdruck „maius omnibus" beweist also noch nicht von vornherein, bloß aus seinem Wortlaut heraus, von sich durch sich selbst. Das von Anselm gefundene unum argumentum hat nichts anderes nötig als sich selbst; es beweist von sich durch sich selbst, bloß dadurch „quod sonat": quo maius cogitari nequit.

Anselm begründet diesen an sich ungewöhnlichen Beweis, der als Material bloß das nötig hat „quod sonat“: Tantam enim vim hujus prolationis in se continet significatio, ut hoc ipsum quod dicitur, ex necessitate eo ipso, quod intelligitur vel cogitatur, et revera probetur existere, et idipsum esse, quidquid de divina substantia oportet credere [5]). Daß es sich bei dem Beweismaterial um den bloßen, nackten intelligiblen Gehalt von quo maius cogitari nequit handelt, werden wir noch oft zu zeigen haben. Das unterstreichen zumal die Stellen der Responsio 34, 34 ff.; 39, 35 ff.; 39, 11 ff.; 38, 23 ff. Besonders die letzte Stelle hebt es deutlich hervor, daß der Tor gerade infolge der ihm in ihrem S i n n verständlichen Worte quo maius cogitari nequit (gegenüber dem ihm unverständlichen Wort „Gott“) Gott aliquo modo erkenne; auf Grund dieses aliquo modo intelligere, d. h. des Erkennens des Sinngehaltes der vernommenen Worte, kann dem Toren etwas bewiesen werden. Daß das Beweismaterial bloß ein Gedanke ist, kümmert Anselm nicht. Freilich zeichnet sich dieser Gedanke vor anderen Gedanken durch eine besondere logische Kraft aus, die die Existenz und höchste Seinsvollkommenheit als ihm zugehörig beweisend erzwingt. Bei diesem unum argumentum ist wirklich größtmögliche Dürftigkeit zu einem Beweisansatz vonnöten. Das ist freilich auch eine Basis, die der Gläubige mit dem Toren gemeinsam haben kann. Hier ist der gesuchte modus promptissimus, der eine intellektuelle Bekehrung des Ungläubigen herbeiführen sollte.

Scheinbar stellt sich uns eine textliche Schwierigkeit entgegen, die Barths Hauptstütze bei seiner Proslogion-Interpretation ist, und die es fraglich machen möchte, daß Anselm in seiner neuen Schrift ohne jegliche Glaubensvoraussetzung vorgegangen sei. Das Proslogion hatte ursprünglich den Namen Fides quaerens intellectum [6]). Es geht um die auffällig starke Betonung, der Glaube müsse dem Erkennen voraufgehen. „Ich suche nicht zu erkennen, um zu glauben:

---

[5]) R 40, 25—28. Vergl. auch R 35, 26—28.

[6]) Vergl. zu den Namenänderungen Schmitt Proslog. Ausg. Flor. Patr. XXIX, p. 1.

sondern ich glaube, um zu erkennen. Denn auch das glaube ich: Wenn ich nicht glaubte, könnte ich nicht erkennen." So bekennt Anselm Ende von c. I vor Gott. Zu Beginn von c. II hören wir, daß Gott dem Glauben die Erkenntnis schenken muß. Anselm glaubt, daß Gott ist und was Gott ist.

Wir wiesen schon daraufhin, daß wir unter Fides die religiös-ethische Disposition als Voraussetzung eines erfolgreichen Erkennens zu verstehen haben. Die folgende Untersuchung wird zeigen, daß Anselm nirgends bei seinen Beweisen deren Schlüssigkeit und Wahrheitsgeltung auf den Glauben gründet. Anselm beschäftigt sich vielmehr in Proslogion und Responsio in einer Ausführlichkeit mit der Situation des Toren, die wir selbst aus Monologion nicht kennen. Gaunilo hat den anselmischen Beweis für einen philosophischen genommen und ist darin von Anselm nicht zurechtgerufen worden, was undenkbar wäre, hätte Anselm mit dem Beweis theologische Absichten gehabt [7]). Vor allem bekennt Anselm am Schlusse des Herzstückes von Proslogion, den Kapiteln II bis IV, daß er, falls er einmal in derselben Lage wie der Tor steckte, nämlich nicht an Gottes Existenz zu glauben, er dann auf Grund dieses Beweises doch erkennen müsse, daß Gott existiert. Quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere (c. IV).

M. E. macht diese Bemerkung uns erst das Anliegen ganz verständlich, das Anselm persönlich mit dem Proslogion hatte. Durch die rein rationale Erkenntnisbemühung will er die Kluft ein wenig überbrücken, die von Gott trennt, nachdem er den Glaubensgehorsam geleistet hat. Ob die starke Betonung, der Glaube müsse

---

[7]) Gerade dieses Argument gegen die theol. Interpretation hat noch keiner ihrer Vertreter zu entkräften vermocht. Jede Betrachtung, die nur c. II—IV des Proslogion, vielleicht noch unter Berücksichtigung von c. I, zugrundelegt, wie es etwa Stolz in seinem Catholica-Aufsatz und neuerdings in seinem Buch „Ans. v. Cant." getan hat (vergl. in letzterem S. 20), muß notwendig unzulänglich bleiben, um ein Verständnis des Proslogion-Beweises herbeizuführen.

dem Erkennen voraufgehen, ihm gerade aus dem Gefühl heraus geboren ist, er zahle hier, wenn auch noch immer in erlaubten Grenzen, dem Zeitverlangen seinen Tribut? Etwas von den Nöten eines Otloh von St. Emmeram wird in jedem Denker jener Zeit gesteckt haben. Mehr als einem von ihnen werden Gedanken gekommen sein, wie sie jener deutsche Mönch in seinem Liber de tentationibus et varia fortuna et scriptis meis niedergelegt hat, und die eine eigentümliche Verwandtschaft mit dem Inhalt des Proslogion aufweisen. In seinen Nöten erhebt sich Otloh zu einem letzten ganz vom Zweifel zerrissenen Gebet: „O wenn du da bist, Allmächtiger, und wenn du überall gegenwärtig bist, wie ich schon so häufig in vielen Schriften gelesen habe, ich bitte dich: Zeige, wer du bist und was du kannst, indem du mich aus den mir drohenden Gefahren herausreißest!“ In der Antwort, die Gott ihm erteilt, warnt ihn Gott vor dem Insipiens des 13. Psalmes. „Habe acht, du Gefangener, daß du nicht der bist, von dem der Psalmist sagt: »Es sprach der Tor in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott!« Der Teufel weiß zu gut, daß die alle, die zu mir ihre Zuflucht nehmen, Verzeihung erlangen können. Er versucht sie mit allerlei Vorspiegelungen von dem Tor zur Verzeihung wegzuhalten, d. h. vom Glauben, indem er nämlich mit gewohnter List dieserart Gedanken ihnen einflößt, nämlich ich hielte es meiner unwürdig, auch die Verbrecher zu rechtfertigen, oder ich sei von solcher Hartherzigkeit, daß sie kein Sünder, auch wenn er stets zur Buße gepeinigt würde, umstimmen könne, sei es nun, daß sie an der ewigen Vergeltung der Gerechten oder an der immerwährenden Strafe der Bösen zweifeln oder meine Gerichte zu schmähen wagen, sei es, daß sie in verkehrter Absicht die Aussprüche der Hl. Schrift auf den Kopf stellen, zum Schluß sogar, daß sie der unumstößlichen Anerkenntnis meines Seins beraubt werden, wie ja auch du auf irgend eine Täuschung hin ihrer beraubt wirst.“ [8]) Damit vergleiche man aus dem Proslogium die Kapitel VIII bis XI.

[8]) Gebot Otlohs in seinen Selenängsten. O si quis es, Omnipotens, et si sis undique praesens, sicut et in libris legi saepissime multis, jam

Wenn man sich vor Augen hält, wie die Denker jener Tage an dem Problem der Gottesferne tragen, gewinnt es einen besonderen Klang, wenn Anselm im Eingangskapitel klagt: Numquam te vidi, domine, deus meus, non novi faciem tuam .... ostende nobis teipsum, wenn er aber auch im gleichen Kapitel seine völlig orthodoxe Absicht bekennt: Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam (c. I), wenn er später voll Schmerz ausruft: An invenisti, anima mea, quod quaerebas? .... Si vero invenisti: quid est, quod non sentis, quod invenisti? Cur non te sentit, domine, deus, anima mea, si invenit te (c. XIV)? Freilich weiß er, daß sein Erkennen nur ein aliquatenus intelligere veritatem dei, nicht aber ein penetrare altitudinem dei ist und bleiben wird (c. I); Gott wohnt eben in unzugänglichem Lichte. Non potest intellectus meus ad illam (c. XVI). Vor dem Versuch einer ontologistischen Gottesschau hält ihn die klare Glaubenslehre zurück. Bedeutsam, daß gerade die Erinnerung an die Lehre von der Unerschaubarkeit Gottes, soweit es sich um den status viatoris handelt, mit dem Hinweis auf eine Schriftstelle eingeführt wird, 1 Tim 6, 16.

---

precor: ostende quis sis et quid possis, eripiens citius me a periculis imminentibus; nam sufferre magis nequeo discrimina tanta. Nulla dehinc mora: et ablata est per Dei gratiam non solum omnis illa dubitationis supradictae nebula, sed etiam scientiae lux tanta in corde meo emicuit ut et numquam postmodum talis dubitationis mortiferae tenebras sustinerem, et ea quae minus cognovi, intelligere coepissem. Lib. de tentation. suis et scriptis. PL 146, 33 B.

Gottes Antwort an Otloh. Mirari itaque noli, si quid passurus es, novi: verumtamen praescio quanta infirmitate et ambiguitate inter novas tentationis molestias dissolvaris, arbitratus scilicet me ipsum Deum omnipotentem non esse, et haec omnia quae de me percepisti apud te quasi somnia videri. Recede ergo, miser, ab hac dementia; quia, sicut saepissime tibi patefactum est, delusione circumvallaris diabolica. Attende, o captive, ne tu sis ille de quo dicit Psalmista: „Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus“. Diabolus quippe satis agnoscens universos confugientes ad me veniam promereri posse, omnigenis delusionibus retrahit eos ab ipsius aditu veniae, hoc est a fide, immitens videlicet fraude solita hujusmodi cogitationes, ut aut indignum mihi videatur sceleratos quosque justificare; seu austeritatem tantam mihi inesse quam nullus homo peccator, etiamsi pro poenitentia semper castigetur, valeat minorare; sive ut de justorum retributione perpetua et de impiorum perenni dubitent poena aut etiam judicia blasphemare audeant mea; seu ut Scripturae sacrae dicta intentione subvertant sinistra: ad extremum vero ut, sicut tu quoque modo delusus privaris, de certissima substantiae meae priventur agnitione. Ebd. PL 146, 41 B.

Die ontologistische Deutung Anselms hat aber doch etwas Rechtes geahnt. Anselm i s t wohl der Gedanke gekommen, ob nicht die Gewißheit über Gott, die er aus dem Gottesgedanken und seiner tieferen Erkenntnis erhalten hat, ihn bis an Gott selbst heranführe. Der Weg über die Vernunfterkenntnis sollte ihn näher an Gott heranführen, wie ja aller intellectus der species näherkommt, sollte die Gottesferne überwinden helfen, die, wenn auch nur als Versuchung, jenen Menschen den Grund zu quälenden Zweifeln bot. Anselm findet Gott auf dem Wege über den gesuchten intellectus in einer neuen und ihrer Art nach ganz gewissen Weise, die gar standhalten müßte, wenn der Glaubenswille versagte (vergl. c. IV). Nam si, (anima mea), non invenisti deum tuum: quomodo est ille hoc, quod invenisti, et quod illum tam certa veritate et vera certitudine intellexisti (c. XIV)? Ein solcher Weg könnte auch einem Otloh von St. Emmeram helfen.

Nun harrt unser der dornige Weg durch die Beweisdarlegungen Anselms, ein Weg, der wegen der Spröde des Stoffes, wegen der großen Abstraktheit der Überlegungen und wegen häufiger Wiederholung der Gedankengänge nicht ganz angenehm ist.

Lebenslauf.

Geboren am 12. Dezember 1909 zu Andernach am Rhein als Sohn des derzeitigen Amtsrichters JOSEPH KOLPING und seiner Frau KATHARINA geb. RACH, besuchte ich nach der Vorschule von Sexta bis Untersekunda das humanistische Gymnasium zu Mayen. Infolge der Versetzung meines Vaters nach Köln kam ich Ostern 1926 auf das Apostelngymnasium zu Köln, das ich Ostern 1929 mit dem Reifezeugnis verließ. Vom S.-S. 1929 ab absolvierte ich an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn die für den Eintritt in das Priesterseminar vorgeschriebenen philosophischen und theologischen Semester, die Ostern 1933 mit der zweiten bischöflichen Abschlußprüfung beendet wurden. Während der vier Bonner Jahre hörte ich Vorlesungen der Professoren und Dozenten H. H. H. H. Rademacher, Vogels, Neuß, Herkenne, Feldmann, Dölger, Andres, Geyer, Junglas, Tillmann, Koeniger, Peters, Söhngen, der H. H. Dyroff, Dempf, Schreuer, Brauer (Köln), Müller, Behn. Ich nahm teil an den Seminarübungen der Professoren und Dozenten H. H. H. H. Herkenne, Neuß, Schwer, Rademacher, Söhngen, der H. H. Kutzner, Thyssen, Schwarzer, Behn. Besondere Erwähnung verdienen die Seminarübungen im dogmengeschichtlichen Seminar von H. H. Professor Geyer, denen die Themastellung vorliegender Arbeit ihr Entstehen und vielfältige Anregung verdankt. Im S.-S. 1933 hörte ich an der Universität Freiburg im Breisgau neben neuphilologischen Vorlesungen bei den H. H. Professoren und Dozenten Kuen, Greiner, Wilhelm, Witkop bei H. H. Professor Wikenhauser und bei H. Professor Heidegger. Dort nahm ich an Übungen teil bei den H. H. H. H. Professoren Krebs und Straubinger und bei H. Professor Heidegger. Nach einer Krankheit, die mich im folgenden W.-S. am weiteren Besuch der Freiburger Universität hinderte, trat ich Ostern 1934 in das Priesterseminar der Erzdiözese Köln zu Benberg/Rhld. ein. Meine Lehrer waren dort die H. H. H. H. Regens Hecker, Subregens Dr. theol. Heinen, Dr. theol.

Ballof, Dr. theol. Feckes, Dr. iur. can. Klein. Am 27. Februar 1936 empfing ich aus den Händen Seiner Eminenz, des Hochwürdigsten Herrn Karl Joseph Kardinal Schulte, Erzbischof von Köln, im Hohen Dom zu Köln die Hl. Priesterweihe. Meine erste Anstellung in der Seelsorge erhielt ich an St. Brictius zu Köln-Merkenich. Das Rigorosum der theologischen Doktorprüfung fand vor der Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn am 27. und 28. Juni 1938 statt. Allen, die meine geistige Ausbildung gefördert haben, möchte ich an dieser Stelle meinen unvergessenen Dank aussprechen. Vor allem weiß ich mich zu Dank verpflichtet Prof. Dr. B. Geyer, der diese Untersuchung seit ihrem Beginn gefördert hat.

ADOLF KOLPING